

與京都哲學的對話：西谷啓治論 宗教、道德問題與我的回應（上）

中央研究院中國文哲研究所 研究員 吳汝鈞

筆者按：這是拙著《純粹力動現象學》之第十五章，是深入地探討宗教與道德及兩者的關係問題的專章。這章最近才寫完。今先把它抽出來刊載，俾能就正於高明的讀者。

西谷啓治是京都學派的哲學家中的重要一員，他在宗教與道德的關係的問題方面，有精闢的見解。我要以對話的方式，和他深入地討論這方面的問題。我先闡述他的意思，然後作出回應。很多時候我是站在自己要建構的純粹力動現象學的立場來回應，有時也涉及儒學（包括當代儒學），佛學以至康德哲學。“純粹力動”是一開放性的觀念，有很強的包容性，夾雜一些其他的思想，應該是無妨礙的，反而讓人有多元的感覺。這與海德格（M. Heidegger）的洞見：實在的本質是呈顯，也能相應。我不想以一種機械式的定義來鎖定純粹力動的內涵，是要讓它在對話中呈顯它的內蘊，同時也在適當的機緣中吸收其他觀念的、思想的資源。以下便是我與西谷在探討宗教與道德或信仰與理性的關係問題的對話。關於西谷的思想，我是以以下他的三本專著為據：

1 ·《根源的主體性の哲學・正》，《西谷啓治著作集》第一卷，

東京：創文社，1991。

2 ·《根源的主體性の哲學・續》，《西谷啓治著作集》第二卷，東京：創文社，1992。

3 ·《宗教とは何》宗教論集1，東京：創文社，1972。

另外，加上他與阿部正雄所作的一篇對談記錄，及研究他的思想的著作：

4 ·〈宗教における魔、悪魔の問題〉，阿部正雄著《非佛非魔：ニヒリズムと悪魔の問題》，京都：法藏館，2000，附錄，pp.95-188。

5 ·京都宗教哲學會編：《溪聲西谷啓治》下，思想篇，京都：法藏館，1993。

6 ·上田閑照編：《情意における空》，東京：創文社，1992。

7 ·Ryōsuke Ohashi, hg., Die Philosophie der Kyōto - Schule. München: Verlag Karl Alber, 1990.

一、信仰、理性、主體性（人間性）

讓我們從信仰、理性、主體性這幾個具有濃厚的普泛性的觀念說起。信仰基本上是指宗教方面的信仰，這包括東西方的各宗教在內。理性則不限於是道德理性，也可以是知識理性，甚至工具理性。後二者倘若處理得宜，則仍可讓我們在價值生活方面，有一定的裨

益。道德理性當然是挺重要的，它是一切道德行為的理性依據。至於主體性，則主要是就我們人類的主體而言，一切價值上的抉擇，必須是由主體本身發出的。所謂人間性，是對主體性的進一步的闡釋¹。以下先說信仰問題。

西谷認為，信仰是對神聖的愛的承受。就一般的用法來說，信仰是自我所作出的行為，它是內在於自我之中，由自我內部發出來的。它也指向一個對象。這是一種不超越意識～自我意識的場所的相信。但在宗教的信仰來說，場所會被跨踏，而“自我”的網絡亦會被突破，讓罪性在自我的內部被作為一種實在體現出來²。

西谷繼而指出，作為一種實在的信仰的概念，可在基督教與佛教中找到。在基督教，信仰被視為恩典，由神聖的愛中流出。佛教則提出“機法”兩種信仰³。由如來的本願流向眾生的信仰是法的信仰，這信仰與人對罪性的自覺相遇，便成人的信仰⁴。西谷進一步就有代表性的宗教來發揮，指出基督教的信仰是作為上帝的愛的聖靈的作用，把人與上帝相連起來。佛教則以如來的大悲的實現與眾生

¹ “人間性”這個字眼或語詞，常在日文的典籍中出現。在中文中的相應字眼，應是“人文性”、“人文精神”等。據我看，“人間性”的意味，比較具普及意味，其意思若對比著“天堂”、“天上”這種字眼來理解，便非常明顯。我認為在中文中用“人間性”的字眼亦無妨。

² 西谷啟治著《宗教とは何》，宗教論集1，東京：創文社，1972，p. 31。此書以下省作《宗教》。

³ 機是牽涉及質素方面的眾生、佛教追隨者；法是教法、佛教的義理。

⁴ 人的信仰即是機的信仰。它與對佛教義理的信仰便是“機法”兩種信仰。

的信証相合為一這種關係來說信仰⁵。

西谷最後說，在信仰中，一切自我都成了真實的和真正的獨自的自我，而信仰自身亦置換成一種實在（Realität, Wirklichkeit）⁶。

對於以上諸點，我的回應是：一、西谷以信仰是對上帝的愛的承受，這是很嚴肅的、很高層次的說法，排除人們對信仰可能生起的一切迷信的想法。對上帝的神聖的愛的承受，是一種精神性的行為，同時也有理性作為基礎的，因這種信仰，如西谷所言，並不超越意識～自我意識的範圍。人在這種信仰中，知道自己在做著甚麼，而且清晰地確認這是有價值的、應該做的行為。音樂家巴哈（J. S. Bach）曾說過，他的所有的音樂只傳達一個訊息，那便是上帝的愛。因而聽巴哈的音樂，而受到感染的人，也可以說是聆聽上帝的愛的呼喚和接受祂的愛。不過，在受取上帝的愛的同時，這愛的光輝亦把人的罪性，從生命的深處、暗處照現出來。在這種情況下，人自然要深刻地反思一下：自己帶罪在身，是否值得上帝給予神聖的愛呢？這樣悔改、悔過，便成為話題了。這是一個大問題，後面會有較專門的討論。

二、西谷提出在人的宗教生活中很重要的一點；信仰是一種恩典，其來源是上帝的愛。這雖是基督教的說法，但可視為有關信仰的一個普遍問題來看。信仰是精神生活的重要的一部分，它在真定人的生活行為與生命方向方面，可以發揮巨大的作用。就幸福生活這一角度來看，有信仰（宗教信仰）自然比沒有信仰好。但宗教信

⁵ 《宗教》，pp. 31-32。

⁶ Ibid., p.32。德文的相應字眼為筆者所加。

仰是不能勉強的，它是可遇而不可求。有宗教信仰，的確是一種福氣。因此，基督教以信仰為一種恩典，由上帝所施與的恩典，人得與不得，由上帝決定。當然，我們可以這樣理解，人的生活行為表現出高尚的操守，這有助於獲得上帝的恩典，因而享有信仰。或者說，人可以以虔誠善良的心行事，感動上帝，俾能獲得信仰的恩典。這樣的想法有助移風易俗，鼓勵人們行善事，做好人，但是否能得到信仰的恩典，最後還是取決於上帝。人刻意希望得到上帝的恩典而行善，可能反而得不到上帝的恩典；人自然地行善，行善時不存有功利的心，可能因此而得到上帝的恩典。上一章提到康德（I. Kant）對恩典不存厚望，人對它是沒有把握的：它甚麼時候會來，有甚麼用，對我們有甚麼幫助，都不知道。康德對恩典的這種說法，可能與我在這裏所說的有關連。

三、西谷提到的基督教的信仰與佛教強調的如來本願流向眾生的淨土宗的信仰，都是他力形式的信仰。即是，人依仗一個外在的他力大能，而得到救贖，不能憑自己自身的能力而得到救贖。這個他力大能不管是上帝也好，阿彌陀佛也好，都可視為純粹力動依人格方式而顯示的信仰的對象⁷。至於信仰他力大能的信徒、眾生，則是純粹力動顯示在人的主體方面的結果。在這裏不妨說氣稟。氣稟有清有濁；需要他力大能的助力，才能得覺悟、救贖的人，其氣稟偏向於濁的一面，在認識、覺悟上的能力都較低，不能憑自力而上。而佛教的主流、儒、道兩家，則都強調人人能自力覺悟、得救贖，

⁷ 西谷說信仰指向一個對象，便是指這他力大能。這種指向，與胡塞爾現象學中所強調的意向性（Intentionalität）作用，應該沒有關連。

這是純粹力動在他們身上表現出清的氣稟所致。

四、最後西谷謂在信仰的脈絡下的自我都具有獨立性，這是很自然的。信仰本來便是很個人的事，指涉個人自身的主體性。各人可有不同的信仰期望、信仰程度與信仰成果。至於西谷所提信仰本身的置換問題，這不外表示，信仰可帶來覺悟、得救贖。人在這樣的信仰中，在覺悟、得救贖中，其生命已融進實在的內裏，與上帝、阿彌陀佛成爲一體了。

在這裏，我想提出一點，西谷沒有論及。自力的覺悟與救贖的力量，來自當事人自己，只要當事人存在，覺悟與救贖便自然地能維持下來。他力的情況則不同。人憑他力大能的力量而覺悟、得救贖，這表示這些宗教的目標是否可能，能否延續下來，要看當事人與他力大能之間的關係而言。而這種關係的必然性，固然要看當事人的表現，而他力大能的回應，也很重要。上帝對人類的恩典與阿彌陀佛對眾生的悲願，是否完全可由當事人的表現來決定呢？上帝與阿彌陀佛是否完全是被動的呢？這是一個很值得深思的問題。

跟著看理性方面的問題。這也要關聯著信仰來說。關於這點，需由惡與罪兩個次元或導向（dimension）說起。西谷認爲，人犯惡與犯罪，不必是同時而起，由犯惡到犯罪，是人的宗教的自覺所開展的結果。由倫理上的惡進而至宗教上的罪與魔的圖式是很清楚的，這即是由理性的立場趨向信仰的立場。歐洲方面的啓蒙時代，理性得以高揚，這是人在根本自覺上的一次具決定性的轉化，對於這種轉化（理性的轉化），要以信仰來克服它，並不容易。基督教神學的興起，表示由包含哲學與道德的理性的立場，轉到信仰的道路

上去，西谷認為，這是有障礙的。要放棄理性，才能開出信仰之途，但這並不容易。西谷認為，理性與信仰問題的解決，是很難的⁸。

我的回應：西谷在這段文字中的說法，顯然很有可爭議之處。而他對信仰與理性之間的關係的處理，也太呆板，也低估了人類在對待這兩個問題上的智慧。首先，惡與罪這兩種人性中的負面的東西，是否可如西谷所提那樣，可以或甚至必須區分為兩個導向呢？我覺得很有問題。“惡”與“罪”兩個概念的涵義實在有相重疊之處，不能清楚劃出一條界線，把兩者分開。人犯罪，不必沒有作惡的意味；人作惡，很多時是不道德的，是犯法的、犯罪的。另外，人的宗教的自覺，並不一定是沿著由倫理上的惡進而至宗教上的罪與魔這個方向發展的，因而不必是由理性的立場趨向信仰的立場的。西谷這樣說，顯然是要遷就西方文化由理性的重點發展到信仰的重點，以交代基督教神學的產生。這是以事（歷史）來規限理，並不可取。我無寧認為，此中的發展方向應該是相反的，即由信仰的立場，發展到理性的立場。人在初開的時候，理智、理性通常不會很發達，遇到疑難與危難，不能憑理智、理性解決，只能借助於神靈，信仰便因此流行了。到了某一階段，人的理性的自覺由發展至成熟，便會慢慢離開信仰，而比較依賴理性來解決問題，即使理性是以道德理性為主，也應該是這樣。至於西谷說要以信仰來克服理性，或者像基督教神學那樣，要從理性的立場轉到信仰的道路，是有障礙的。西谷又堅持要放棄理性，才能開出信仰之途。這是關乎信仰與理性

⁸西谷啟治、阿部正雄對談〈宗教における魔、惡魔の問題〉，阿部正雄著《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，pp. 130-131。

的關係問題，我認為都需要商榷。有關信仰與理性或宗教與道德的關係這一問題，西谷很明顯地是堅持著京都學派的立場，即是，信仰與理性，宗教與道德是不相容的，道德必須先崩潰、先瓦解，才能發展出真正的宗教。這正是我在上一章所提到的阿部正雄的觀點。西谷是阿部的老師，也是持這觀點，因而說要放棄理性，才能開出信仰之途。對於這種觀點的問題，我在上一章已交代之很多，那是配合著純粹力動的立場而提出的，在這裏也就不重贅。我在這裏想重提一點，信仰與理性、宗教與道德不必相互拒斥，卻是可相容的，我認為甚至可以說，宗教可以補道德力量不足這一點，而道德亦可為宗教提供多一些理性基礎。我想上章提到的田立克（Paul Tillich）的觀點是對的：道德或理性可提供方向給宗教或信仰，而宗教或信仰可提供動力給道德或理性，讓後者的理想能實現。我還想補充一句：信仰與理性是不同性格的東西，但其不同，遠遠未到相互排斥的程度。實際上，在處理人的生命的負面問題上，信仰可發揮很大的力量，那是理性不能做到的。不過，理性可調節信仰，讓它保持著一種適度的冷靜狀態，不會流於或泛濫成狂熱的程度。

跟著看主體性或人間性的問題。在這裏值得先提醒的是，西谷在對這個題材的討論方面，提出“絕對他者”和“絕對無”兩個觀念。西谷以人間的世界的側面為理性的立場，絕對他者的世界的側面，則是信仰的立場。他便是在這兩個立場的脈絡下論信仰或信仰主義的。他認為，所謂信仰主義是把我們的界限面，由此方的側面，即人間面翻轉到彼方的側面，即絕對他者面而成立的。這樣，彼方便成了新的此方。在這種轉換中，便沒有了彼岸與此岸的區別。這

種側面上的轉換，正發生於理性的立場與信仰的立場的“中間”界限之處。重要的是，這界限本身既不是理性的立場，也不是信仰的立場，卻包含兩方的可能性。西谷又拿西方神學來作參照，表示相對於布特曼（R. Bultmann）所提的理性中的啓示的結合點來說，絕對無的立場作為理性的立場與信仰的立場的辯證的統一，是人間之中的“結合點”，這是無記的界限。絕對無的主體性通過這無記的人間的主體性，無礙地出入於這界限的兩側的世界之中⁹。

西谷進一步剖析人間性觀念的涵義。他指出人間存在是一種具有真實使命的存在。這種人間性的理念與神性的理念不能沒有關聯，亦不能不在這關聯中被理解。人間性只有在與神性的聯繫之中，才能堅持其根本的使命的性格。同樣地，神性亦只能通過與這道德理念的關聯而得到體認。按這道德理念，應是就人間性而言，西谷提醒，我們對於這兩者（人間性與神性），必須在往還兩迴向的關聯中來理解。在這裏存在著一種把一切高級的宗教從純然的迷信中區別開來的根本精神。在基督教來說，由神之愛（神即是愛）出發，為了全人類的贖罪與救濟而出現的基督所救贖的基督徒，一方面以基督為中心而結合起來；另一方面，他們繼承其生命（即是使命）而受苦與展開救贖，“神之國”便在此土中成立，擴充起來了。在佛教淨土門，眾生乘著如來的弘誓的本願力而能早臻涅槃，然後還相迴向，與眾生分享解脫的樂果。雙方其實是從同一的根本精神出發的¹⁰。

⁹西谷啟治著《根源的主體性の哲學・正》，《西谷啟治著作集》第一卷，東京：創文社，1991 p. 84。此書以下省作《主體性正》。

¹⁰ Ibid., pp.177-178.

以下是我的回應。西谷顯然運用了辯證的思考，來發揮信仰的深層意義。在他看來，信仰成立於人間或人與絕對他者或他力大能的具有動感性的接觸：本來人與他力大能各有其自身的位置、空間，人自己移開，翻轉到他力大能那一邊，而依附他力大能。這樣，本來在主位的此方空卻了，儼然為彼方的他力大能所填補了。這樣，如西谷所說，彼方便成了新的此方。人既依附於他力大能，此岸依於彼岸，彼岸儼然據有了此岸，甚至成為此岸。這樣，居於主位的人為他力大能所替代，而人又依於他力大能，此岸與彼岸的分隔儼然消失了。這樣的關係，即人與他力大能的關係，自然是信仰的關係了¹¹。西谷提到這種牽涉此岸，彼岸的翻轉，到最後消除雙方的分隔，是發生於理性與信仰的中間。其實這種翻轉是傾向於信仰的立場方面的。過了這個中間位置，便全是信仰的意味了。

要注意的是西谷在這裏提出絕對無的觀念與問題。如我在自己的很多有關京都哲學的論著中所表示，絕對無是京都哲學的標誌，不同的京都學派的成員都各有其解讀與闡發絕對無的方式。西谷是以佛教般若（Prajñāpāramitā）思想與龍樹（Nāgārjuna）的中觀學（Mādhyamika）的空（śūnyatā）的義理為根基來發揮絕對無的。不過，這是第二次大戰之後的事。在第二次大戰之前，他對絕對無已有了自己的見解¹²。這即是以理性與信仰的辯證的統一來說，

¹¹西谷在這段有關文字中所展示的立論，並不是很清楚暢順，我自己在一程度上作了些疏通與調整，基本上是配合、參照西谷自己的思維方式與哲學導向而這樣做的。讀者如有更妥善的解讀便最好了。

¹² 《根源的主體性の哲學》正、續篇都成書於第二次大戰之前。

認為它是人的主體在理性與信仰方面的一個結合，也通於此岸的人間世界與彼岸的絕對他者的世界。在這種情況下，絕對無作為一終極原理，主體性與理性的意味便不是那麼強，因滲有絕對他者與信仰的涵義在裏頭。這是與西谷在戰後所展示的具有強烈的主體性意味的絕對無觀所很不同之處¹³。以絕對無為一種具有辯證意味的統一體，這種辯證或矛盾，可以說是理性與信仰之間的矛盾，也可以說是人間與絕對他者之間的矛盾。倘若是這樣，則絕對無在次元

（dimension）或導向方面，是跨了絕對他者，後者只能在絕對無的統一體的脈絡下，才能成立。在純粹力動的立場來說，絕對他者，不管是上帝也好，阿彌陀佛也好，都是純粹力動的人格化的形態，而以實體主義的實體出之。在純粹力動現象學中，人間與絕對他者的矛盾是不會出現的。人間是純粹力動，在主體所表現為睿智的直覺，絕對他者則是純粹力動在客體方面表現的人格實體。

再回應西谷進一步對人間性或主體性的闡釋。以“真實使命”來說人間存在的存在性極好。這正與純粹力動現象學以生與死所概括的人在現實世界所扮演的角色的深層意義相應。即是，人的生，是從本體世界爆破一切茫昧而出，承取一個人的變化身

（apparition），在現象世間承受種種挑戰，實踐一種使命。使命完畢，便回歸向本體世界，這便是死。西谷提出的“真實使命”，有非常深遠的意義。不過，西谷強調，人間性的這種真實使命，它的使命性

¹³在京都哲學家，對於絕對無的理解，田邊元是獨樹異幟的，他以絕對的他力來說絕對無，和他有密切關係的弟子武內義範也持這種解讀方式。西谷在戰前以絕對無涉及絕對他者的思想，極有可能是受到田邊元看法的一些影響。

格，需放在人、神的關係的脈絡中，才能充分証成。這正表示人的真實使命，不能離開宗教。人不單是物理的存在、知識的存在、道德的存在，同時也是宗教的存在。最後一點，表示人的使命需涉及宗教意義的終極關懷（借用田立克 Paul Tillich 的概念）才能成立。另一方面，神性亦需在人文的道德理性的活動中才能被體証。這是說，人、道德理性是神性的載體，神性的高尚情操，必須要在人的存在狀態與道德的生活方式中，才能充分地被証成。這個意思非常好。耶穌對世人的慈愛與救贖，他在世間受苦受難（包括被釘死於十字架上）所展示的沛然莫之能禦的道德勇氣，正能展示這點。在純粹力動現象學來說，純粹力動在主體方面表現為人的睿智的直覺，接受世界種種罪、苦的磨煉，經過無數挫敗，仍然能本著道德的勇氣與動感騰飛起來，而遊戲三昧，最後回歸向純粹力動本身，生、死問題同時並了。這個意思與西谷所提的神性依人的存在狀態與道德生活來証成，的確很有相通處。

西谷所提的人間性與神性的往還兩迴向的關係，在宗教學上更有特殊的意義。往向是人矢志求道，求覺悟，一心一意向著神性這個目標挺進，義無反顧。還向則是得道、覺悟後由神性的層面回返地面，與尚在罪、苦中受煎熬的眾生分享覺悟的果實，而不是掉頭不顧，作自了漢。這正是基督教與大乘佛教的根本精神所在。西谷特別提醒，一切高級宗教（筆者按：亦即具有理性的宗教）與一般的民間迷信的分水嶺，便是這一點。不過，西谷在大乘佛教方面獨提淨土宗，予人有遺憾的感覺。在迴向世間、普渡眾生方面，禪與天台學表現得最為明顯。禪宗的《十牛圖頌》中第十圖頌“入橋垂

手”與天台宗人所倡議的以種種功用利益眾生，並強烈地批評華嚴宗人的“緣理斷九”，掉頭不顧，是很鮮明的例子¹⁴。在西谷眼中，神之國不應在天上建立，而應在地上建立；淨土亦不應建立於西方極樂世界，而應在眾生的心中實現。以純粹力動現象學的詞彙來說，所謂“物自身”（Dinge an sich）這樣的純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現現象的意義（Bedeutung）或有關事物的真理（Wahrheit），應能當下在對日常的事物的理解中呈現，因而不對這些事物起執，不為它們所束縛，讓心靈有自由自在之感。物自身必須在這樣的義理脈絡下，與現象合為一體，雙方相即不離。

二、宗教、道德、根本惡、原罪

承接著上一節所討論的信仰、理性、主體性等較具一般義的題材，我要在這裏探討與這幾項題材相關連，但卻是較具體的問題：宗教、道德、根本惡與原罪。如上面所已說過的，宗教相應於信仰，道德相應於理性，根本惡與原罪，則是人的負面要素的根基。關於宗教本身，我在上面已說了很多。在這裏，我想先較廣泛地討論宗教與常常與它一同被提起的道德的關係。這自然是環繞著西谷的觀點而展開的。

¹⁴ “緣理斷九”意即只關心體証終極的真如真理，以求覺悟，並獨享此中的樂趣，卻忘記九界眾生（佛界之外的眾生）仍沉淪於生死煩惱海中，因而不對他們施予援手。

宗教與道德有非常密切的關係，這點幾乎不需要解釋了。我們要注意的是這兩者的關係如何密切，同時在這種密切關係中，又要怎樣把宗教與道德區別開來。西谷首先就宗教與道德的互補，相互支持一點立說。他強調道德（Sittlichkeit, Moralität）要有宗教性（religiöse Natur, religiöse Wesen）的支援、証實，才是真正的道德。倘若沒有了這些支援、証實，道德勢必陷於自我迷執的狀態而變質。另一方面，宗教倘若不包含道德性，便與迷信（Aberglaube）無異，不是真正的宗教了¹⁵。關於宗教與道德的關係，西谷又以“接軌”字眼來說。他認為，在道德的根柢中，有宗教在接軌。西谷並強調，在這裏頭，有一實踐的理念：對於一切東西，有作為同一生物的大生命在貫注。這種貫注，可以說是對那統一過去、現在、未來一切事物的真實的人間進行同一化的大力動，大實踐¹⁶。

西谷甚至有認為宗教與道德是同一的傾向。不過，他沒有直接說兩者是同一，卻以兩者的事例來表示這個意思。他認為愛與正義必須是不二的。正義即此即是愛；愛即此即是正義¹⁷。按愛是宗教的核心觀念，而正義顯然是道德意味的。兩者相即不二，便有宗教與道德為同一的意思。西谷復進一步說，在愛與正義的不二關係中，

¹⁵ 西谷啟治著《根源的主體性の哲學・續》，《西谷啟治著作集》，第二卷，東京：創文社，1992，p. 226。此書以下省作《主體性續》。又，文中引述西谷的說法，有時加上德文相應字。這是筆者所加，非西谷原書所有者。

¹⁶ 《主體性正》，p.177。

¹⁷ 《主體性續》，p.240。

我們可以看到絕對善是超越與惡的對立性的¹⁸。

在內容上，宗教與道德亦有相通之處。西谷表示，在道德之中，可存在自我在睿智的世界中所具有的東西，甚至是上帝¹⁹。就一般情況言，西谷提到睿智的世界，是有濃厚的宗教意味的。西谷特別強調，人在其道德實踐中，總是會以某種方式涉及宗教性的問題的。他進一步表示，宗教的實存爲了自覺地顯現它的深厚的本質，它與道德的關聯的直接性必須被否定掉。這是基於在道德性中的矛盾的統一需要再被拆解，統一本身要被否定的理由²⁰。在宗教與道德的相通方面，西谷一再強調一切宗教都應依於“人間性”的道德的理念而成立²¹。他甚至說，不以任何方式與道德相聯繫的宗教，難以言高級的宗教²²。

雖然如此，西谷還是提醒我們在理解到宗教與道德的相通處和密切關係的同時，仍要留意它們的區別。他是在談到道德或倫理學的惡與罪時提出這種區別的。他表示，惡與罪的問題，基本上是在倫理學中在主體性的脈絡下被提出來的。在倫理學中，惡與罪被關聯到每一個人的主體性方面，而涉及個別的責任問題。他認爲，只有在倫理學中，“人格的”存在形式對每一個別主體敞開了²³。不過，

¹⁸ Idem., 西谷在這裏的意思，應該是絕對善是超越善與惡的相對的二元關係。

¹⁹ Ibid., p. 236。

²⁰ Ibid., p. 217。

²¹ 《主體性正》，p. 178。

²² 《主體性續》，p. 183。

²³ 《宗教》，p. 29。

西谷強調，在倫理學，人對於自我本身的惡與罪仍未能體認到。不管倫理學如何重要，它仍只是在“自己”的場域中處理惡與罪，以“自我干犯”的方式來看它們。這樣做仍有限制，惡與罪未能就它們的真正的實在性表現出來。要讓自己真切地體認惡與罪，只有在宗教中才是可能的。康德在他的道德哲學中，視惡爲內在於人的那種“自愛”（自戀 Selbstliebe）的傾向。但在談到宗教哲學時，便不能不提出“根本惡”的概念了。在這裏，我們可以看到宗教與倫理的不同，亦即是宗教與道德的不同²⁴。

對於西谷論宗教與道德的關係，我以諸點回應如下。一、西谷所謂真正的道德需有宗教的支援和証實才成是甚麼意思呢？我想西谷在這裏一開始便觸及有關道德的極其重要的問題。他不是從道德概念的理解上立說的，而是從道德表現爲行爲、行動這種實踐角度立說的。關於這點，我們要重溫前面提到田立克的宗教是道德的動力，或宗教能引發道德行爲（筆者按：田立克大概是這個意思）的意味。即是，道德不是被當作一套理論拿來講的，而是需要實踐的，需要在實際的生活中展示的。這便需有宗教提供動力來助成了。故西谷跟著說，倘若道德沒有宗教的支助，便會陷於迷執，這迷執正是對理論、觀念的迷執，只是議而不決，決而不行。下來西谷說在道德的根柢中，有宗教在接軌，這“接軌”不應是義理上的接軌，而是在實踐上接軌。道德要在生活實踐上表現，便需要宗教來支援，來接軌。進一步，西谷提到作爲實踐理念，而貫注於一切存在中的大生命、大力動問題，這實踐理念，實可作爲宗教對道德在實踐上

²⁴ Idem.

有促發作用這一點的補注。而所謂“大生命”、“大力動”，就其意涵和作用看，與我提的純粹力動一理念實很有相通之處，後者亦有很濃厚的宗教、道德實踐的意味。

二、西谷一方面強調宗教與道德的相通性，同時又要我們否棄宗教與道德的直接聯繫，以顯宗教的實存的本質，這個意思有點矛盾，很費解。西谷自己提出的理由是道德中的矛盾的統一要被拆除。首先，道德中的矛盾是指甚麼呢？西谷沒有交代清楚。矛盾應該被統一，這是辯証法的一種環節，我能夠明白。但何以矛盾的統一又要被拆解，被否定呢？這都令人感到困惑。我嘗試用自己的思維與認識來回應這些問題。所謂道德中的矛盾，大抵是指善、惡對立的矛盾，這種對立是相對性的，必須把這矛盾克服、超越過來，才能臻於絕對的境界。西谷自己在稍前也說過，絕對善超越善與惡的對立。他說要統一這矛盾，可能指先克服超越這矛盾，然後達致統一的、絕對的境界，這在辯証法上是一個具關鍵性的步驟，我想西谷應有這個意思。但西谷又說要拆棄這統一，使宗教從與道德的直接關聯中得到解放，以顯自身的實存的深厚本質，這意味甚麼呢？為甚麼要這樣說呢？我想來想去，想得三個理由。首先，如上面阿部正雄所說，把相對的道德瓦解，讓它崩壞，從而顯出宗教的絕對性格。阿部是西谷的高足，他的說法可能是承自西谷的。不過，此中仍有疑難。西谷曾提絕對善超越善與惡的對立，這善與惡的對立被超越後，便顯出絕對善了，這仍是道德的導向，如何能轉到宗教方面去呢？若要把善與惡統一起來，則必須依賴一在次元

（ dimension ）方面寫於善與惡的觀念，例如“無善無惡”之類，

則這無善無惡的原理，作為一種統一，又如何要被拆棄呢？另一個理由是，道德的統一是世間性的，不能作為終極歸宿，要從這統一再上去，達於宗教的出世間境界，說是涅槃也好，淨土也好，甚至絕對無也好。再一個可能的理由是，拆除統一，是把辯証法中的正的面相否定掉，而成反的面相。由這個面相再上，再發展，便是圓融的合的面相了。在這三個理由之外，我們仍可依常識的想法，提出由於宗教中常雜有道德的成分，要突顯純粹的宗教性，便得把混在其中或與它有關連的在綜合的狀態的道德涵義清除掉。

三、宗教依於人間性的道德理念而成立。這種觀點與康德的可說是一脈相承，不過沒有到康德要把宗教還原為道德的程度。宗教畢竟是人的宗教，應該建立於地上，不應建立於天國。在地上的人與人的關係，需要藉道德來維繫。至於遠離道德的宗教難以成為高級的宗教的提法，也是合理的。不過，我們要注意“高級”的意義。倘若高級是就理性的價值自覺而言，理性與價值基本上聚焦於道德上，但亦不排斥其他意義的理性與價值，理性例如康德所言的實踐理性（ praktische Vernunft ）價值，例如文學、藝術、歷史批判，自覺則是主體性的反思、覺省，我想西谷的說法是可接受的。道德建基於人的同情共感的自覺，自己要自由、自主，同時也容許他人要自由、自主；自己在價值上有一種人我均等的意識。在解決人的終極關心的問題，如罪業、苦痛、死亡方面，和在追求生命的理想、目標方面，都出於同情共感的自覺，平等待己待人，不以權謀私。倘若“高級”有這樣的涵義，我覺得西谷的說法是很好的。

宗教不能不涉及信仰。流俗的宗教信仰，可以完全不含道德自

覺，或不涉及道德問題，只強調祈福消災，以為只要禮拜和取悅外在的神靈，後者便可以讓他們達致這個目標。而教徒的祈福消災，只是環繞自己的利害關係來進行，對所信奉的神靈也缺乏認識，只當作偶像來膜拜；誰對自己有利的，誰能幫助自己趨吉避凶的，便禮拜誰。這樣的宗教信仰完全沒有深度的反省與自覺，只有狂熱的渴求，顯然是高級的另一面，即低級的宗教信仰。具有道德性格的宗教信仰則完全是另外一回事。它是以道德的良心（*moralisches Gewissen*）為基礎；即使是膜拜外在的神靈，亦是當作對自己行為的督視者來禮拜。向神靈懺悔，其實是自己的良心的自責。

四、關於宗教與道德的區別，西谷集中在對惡與罪一問題的探討上。他認為，在道德的層面來處理惡與罪，只能涉及主體性的責任問題，只能就自我犯惡、犯罪這種個別的行爲來說，未能深層地涉及惡與罪的真正的實在性、存在性。但若在宗教的層面來處理，則我們可對惡與罪作為一種人的普遍的生命負面要素來看，例如根本惡與原罪，而解決的廣度與深度，可以更為徹底。西谷大抵是這個意思，他提康德的自愛（*Selbstliebe*）與根本惡（*radikales Böse*）兩個概念時，特別強調後者，認為只能在宗教哲學中才能處理，便與這個意思有關。西谷這樣說，我覺得有他的道理。對於道德，我們通常的確是偏重它的主體性的責任、義務一面，很少離開這個範圍。充其量只說社會道德、社會倫理。像當代新儒家把道德上提到形而上學的層面，認為不單主觀的心靈有道德性，甚至客觀的天命、天道也有道德性，因而要建立一套道德形上學，這是很新的提法。而且道德問題，是否一定要指涉到天命、天道方面，而成

所謂“無限心”，才能徹底處理呢？這是可爭議的。對於這點，我不擬在這裏多作討論。不過，像根本惡、原罪這些問題，的確不是個人的、個別主體的問題；而去除根本惡、原罪，也成了客觀的終極關心的事了。這樣便非要涉及上帝、普遍的懺悔不可，宗教便要提出來了。對於根本惡、原罪，死亡一類嚴肅的、深沉的人生問題，以道德來處理，很可能是理性（道德理性）有餘，力動不足。在這種情況下，可能只有宗教的熱情（*passion*）、激情才管用。

總觀西谷的對宗教與道德的關係問題的觀點，應該可說是高明可取。特別是他提到宗教與道德接軌和道德可使宗教成為高級的宗教，而不會淪於迷信和低俗的狂熱這些點上，見解相當獨到。不過，在宗教與道德的異同分際方面，西谷的說法仍未夠清晰，讓人有困惑之感。特別是在道德性中的矛盾的統一需要再被拆解一點，欠缺說服力，在概念或觀念方面的聯繫的理解上，不夠周延。若就純粹力動現象學的立場來看宗教與道德的關係，是相當順通的。道德是基於以一種同情共感的自覺來建立人與人之間的關係的，由此產生以己度人、推己及人、樂善好施的行爲。所謂德性我是睿智的直覺，在道德的導向中的表現形態。人的根本惡、原罪是純粹力動凝聚、下墮到了極端而造成的沉濁的形氣。這種形氣的沉濁性，讓人失去了（實際上是不能展現）對事物的詐現性格的明覺，因而對事物的種種相狀起執，生起顛倒妄想的見解與行爲。道德的同情共感的自覺與宗教的本質明覺可以克服、解決輕微的顛倒妄想的見解與行爲，但嚴重的便需依賴外在的他力大能的助力來解決。這他力大能，上帝也好，阿彌陀佛也好，是純粹力動的人格化，而以實體主義、

非實體主義作為背景而出之²⁵，人通過祈禱、稱名念佛而通於他力大能，藉著祂們的恩典、悲願而得救贖、解脫。形氣較清的人，則能憑自身的矢志努力，衝破、突破迷妄與醒覺所成的背反而得救贖、解脫。

以下看西谷論道德問題。上面討論了宗教與道德的關係，跟著應該較專注地依次討論宗教與道德問題。如上面已說，我們對宗教方面已作過很多討論，故在這裏略過，集中於道德的探討。西谷認為，所謂道德，是由一方對他方作出或善或惡的批判的立場（筆者按：這是道德的立場，西谷以立場說道德）。這是自己自身對於自我中心性和主我性的否定。換言之，這是對自己向外的意向性與對自己向內的合一（*sich einbilden*）性而展示的主觀性立場的否定。即是，在自己內面顯示一種高層次的主體性，它是與由自我批判、裁決、分別而來的主觀性對立的。這些或善或惡的批判不單涉及自己的存在性，同時，也有實踐的意味。西谷特別強調，實踐是存在的實踐，存在是實踐的存在。實踐總是與存在並行的，被變革的存在又變為新的實踐的主體。此中，“有”（ある，存在）與“行”（なむ，活動）總是全體地相即的。行是存在的形成，或形成存在，形成即是存在的生成轉化，轉化的存在又不斷更新，而又再行²⁶。

西谷又從分析的角度來看道德。他認為，道德本身可分為兩個主體，即是作為初發的根源的“主體”和支配著自己全體的“主”，

²⁵ 上帝屬實體主義，阿彌陀佛屬非實體主義。純粹力動是實體主義與非實體主義的綜合與超越。

²⁶ 《主體性續》，p.184。

另外還有自己全體建立於其上的“基底”²⁷。西谷表示，這是存在性自身實踐地這樣區分的。同時，存在性本身亦發生矛盾對立的切裂，主體作出自我否定的規限，那是由“無之底”而來的對自己的存在性的一種斷定。這亦是自由的決斷。只有通過這種決斷，高層次的主體與同時間指涉自與他的內面的共主體性（筆者按：指自與他所成的共主體性）的世界才能把道德法則共同地現成出來，實現出來。這道德法則只能經由主體的實踐才能被定立，因此自己立法得以實現；而這個世界亦在這立法之中通過實踐再實踐而得以成立。這個世界是指道德的世界。最後，西谷作小結謂，在這種自己立法的實踐中，自己是以自己本身為最終依據而成就的²⁸。

西谷的這個小結展示自己亦即道德主體的自由、自律、自力的特性。這必涉及實踐的、實存的問題，因此，我跟著要看道德的實存性問題。西谷強調，在道德行為中，所謂自由、自律、自力等的自我依據（以自我為依據）的特性，並不意味著以“有”（筆者按：指 *Sein, Being*, 存有論的有）的單純的邏輯分析立場，從有論（存有論）與現象學等的觀點來處理關於構造，關係的問題，是嚴格地從實踐的、存在的觀點來看這種問題。他特別指出，發自自己內部而對自家有規限作用的活動，只有在否定一切他律的自律的脈絡下，才是可能的。即是，作為嚴格的實踐主體的自我，是這種活動的“始點”。這自我亦必然地是“終點”。它是目的自體，不能被作為任何

²⁷ “主體”與“主”只是分析地區分開來，實質上，兩者最後應合而為一。

²⁸ 《主體性續》，p.203。

意味的手段看²⁹。

西谷在這裏特別提到康德所謂的主體的“基底”（Substrat），認為這是“本來的自己”。由開始至終結，這本來的自己內含的力動，都是渾一的、現成的，它是始終一貫的。這種作為能發現的力動與被發現的自己，並無分別，亦無前後主客等的關係。自我是嚴格的實踐的自我，在實踐上現成的自我。這種自我依據性，是實踐的性格，同時是存在的性格。西谷作結謂，這是道德的實存的意義³⁰。

道德是人性的理想的一面，但人性也有欲望。西谷注意到人性有這道德的與欲望的內涵，兩者時常交相衝突。他表示，道德的實存與欲望的實存相互否定對方，而表現出來。這已預認意志的自由決斷一前提了。西谷提這兩種實存在導向上有一根本的相異之處，需要注意。即是，道德的實存總是會“努力”的，主要具有能動的“習慣”才能確立自己。與此相反，欲望的實存則只會在缺乏努力、不必努力的習慣中出現，這種實存根本上是惰性的東西。同時，在欲望方面，這種實存的實現，並不需要自由意志的決斷。這是放棄自由的自由，放棄決斷的決斷。欲望本質上是一種自然必然性，這是實存意味的，因而是主體的自然必然性³¹。

以下是我對西谷論道德問題的回應。一、西谷以由一方對他方作出善、惡的價值評判來解讀道德，進一步更說要否定自我中心意識，不管這意識是向外的抑是向內的。這其實正是我在上面，曾多

²⁹ Ibid., p. 204。

³⁰ Ibid., pp. 204 - 205。

³¹ Ibid., pp. 221 - 222。

次強調的同情共感的總的意思。唯有同情共感，才能讓一個人在價值的感受上以自己的心為他人的心，復又以他人的感受為自己的感受。這樣，一種無私的意向或公心便出來了。唯有這種無私的意向與公心，能阻截自我中心意識的肆虐，斷絕種種損人利己的行為。在這種情況下，人會自覺到自己生命內部有兩個層次不同的心，一個是私心，一個是公心。道德意識強的人，總會讓公心監臨著私心，不讓它作主而做出損人利己的事；甚至會疏導、點化這私心，使之融合於自己的公心之中，這是一種道德修養的工夫。西谷這裏提的高層次的主體性，便是我這裏說的公心，而與這高層次的主體性對立的有分別作用的主觀性或主觀心，正相應於我說的私心。跟著，西谷強調道德實踐主體，認為道德主體必須是實踐的、活動的；或可以進一步說，道德主體本身便是一道德活動、道德行為。道德主體不是以存在（Sein）說，而是以活動（Akt, Aktivität）說。這便是“實踐是存在的實踐，存在是實踐的存在”。實踐與存在，活動與主體，是相即不離的。西谷一開始便點出道德心或道德主體的本質，毫不含糊，的確具有洞見（Einsicht），令人激賞。

要注意的是，我所說的公心與私心，或西谷說的高層次的主體性（心）與分別的主觀性（心），都不表示有兩個心。只是一個心，但有不同的活動導向：可以向公，也可以向私。這讓人想起佛教天台宗所提的“一念無明法性心”，人在一念心作用之中，可以意向無明方面，也可以意向法性方面。這關乎人的價值取向，更關乎他平日的涵養工夫，看他在無明與法性或私與公的背反中，能否突破

開來，向更高的價值層面努力了³²。

二、道德主體在實踐方面分爲作爲行爲初發的根源的主體、具絕對支配力的“主”和基底，這種說法有點問題。道德主體三分，若從分析的角度看，是可以理解的，也說得通。但在實踐上就存在性三分，到底是甚麼意思呢？道德主體的實踐活動，是一種渾一的活動，向善便只能向善、向惡便只能向惡，不可能由於本身可有幾個導向，而同時向善又向惡。道德主體發而爲活動³³，只能是向善，或只能是向惡，在這活動中，在那幾個導向中，哪個是主，哪個是從，從是依於主的，這些問題應該是已決定了。道德主體在存在性方面的矛盾對立或分裂，道德主體自我否定，以至“無之底”的影響，都應已在活動（實踐活動中）解決了，不然的話，渾一的道德實踐或道德活動便不可能。西谷所說的“自由的決斷”，應涵有這樣的意味。高層次的主體與自、他的共主體性，亦應達致一個關乎價值指向的共識，或者說，高層次的主體性與自、他的共主體性應已合而爲一（它們的區分只有分析意義，不能在實踐上、活動上說），這樣，道德法則，才能在道德實踐、道德活動中現成或實現出來。西谷在這些點上，交代得不夠清楚。至於說道德法則與自己立法以至世界的成立要在主體的實踐、活動的脈絡中才能真正完成，這是

³²關於一念無明法性心，參看拙著《佛教思想大辭典》，p. 13 a – b，拙著《天台智顛的心靈哲學》，pp. 69 – 75。

³³這只是分析地說，就純粹力動現象學來說，道德主體是睿智的直覺，在道德方面的表現形態。在表現上，不能說二分，更不能說三分，只是一種渾然純一的活動。

很好的，可以說是一種難得的洞見。真實的道德意義便是這樣，一切都要扣緊實踐、活動來說。離開了實踐、活動，一切說法都只能是概念性的，這只能說真，而不能說實。至於自己或主體性本身是自己立法的終極依據的提法，自是正確。這也是康德的意思。一切倫理的、道德的律則，必須是內在的；這是最高主體性之爲最高主體性的唯一理據。

三、跟著西谷便集中討論實踐的問題。邏輯和存有論自然不能解人在道德行爲中所表現的自由、自律、自力或自定方向的問題。但西谷也把現象學放在裏面，認爲它與邏輯、存有論一樣不能解決有關問題，這便令人困惑。現象學強調明証性（Evidenz）。道德自覺，良知意識本身不是便可說明証性麼？爲甚麼要排斥現象學呢？或許在西谷心目中，現象學是一種只講意識的理論，而不講實踐問題的學問，因此在道德實踐的立場來說，應該排斥。至於自律問題，即自發的而又有約束性（包括對自己的約束性）的活動或行爲，必須基於自律原則，他律是完全不成的。自我作爲具有最高自由性的主體，必須被視爲具有尊嚴性的目的，不能被視爲爲了達致其他目的的手段。這是康德言實踐理性時所發揮的精義，西谷顯然對康的道德哲學曾精細研究過。至於在道德的實存意義下說的作爲主體性的基底，其實是道德意義的最高主體的另一種提法，顯示它是一切道德行爲與活動的最後依據。它是道德性的存有，也是道德活動本身。西谷認爲，存有與活動是一體的，在純粹力動現象學的立場來說，存有最後是收攝於活動之中。西谷在這基底的脈絡下把實踐的性格與存在的性格等同起來，則較接近儒家。以儒家哲學來看這點，

這可說是工夫論與存有論的結合，是即工夫即本體的涵義³⁴。

四、西谷論道德與欲望的問題，可視為他對人性的看法，或他的人性論。這個問題，一直是中、西哲學特別是倫理學的熱門話題。在這個問題上，西谷集中在實踐亦即是實存方面來說，不在概念上、理論上說，是很明智的。關於人性，說是道德良知也好，欲望氣性也好，都要在實際的生命存在的活動中看，這便是實存。西谷談這個問題，提出“努力”與“習慣”兩個概念。他認為，人作為具有道德的實存性的生物，是會努力的，要以能動的、主動的習慣來為自己定位。這裏便讓人提出這樣的問題，努力是哪種意義的努力？是道德自覺（實踐理性）的意義？知識技能（純粹理性）的意義？抑是宗教方面的自求救贖，或向阿彌陀佛、上帝請願與祈禱呢？西谷沒有說清楚。習慣應該是後天培養的（包括努力做事的習慣），但習慣又說能動，是甚麼意思呢？西谷都未有交代。至於欲望，西谷認為它只在努力的缺乏的情況下才出現，它是一種惰性的東西。這種以道德的努力的不存在來交代欲望的思維，很明顯有以道德或道德的努力在存有論上，對欲望具有先在性（priority）、跨越性（superiority）的傾向。這不是人性的二元論，不是有善有惡論，而是一元論，先強調道德努力的一元性，然後才談欲望。後者對前者來說，是導出的（derivative）。

欲望的凝聚的、偏激的表現，便是惡與罪。因此，下面即集中

³⁴即工夫即本體是黃宗羲的提法，這意思在《孟子》書中早已有了。書中所謂“盡心知性知天”，心、性、天是本體，盡與知則是工夫。工夫是體証本體的工夫，本體則需由工夫來體証，這便是即工夫即本體。

在西谷對惡與罪的問題的探討。西谷對惡與罪的看法，就我所接觸的他的著作來說，有點零碎，缺乏系統性。他很多時把惡與罪放在一起說，有時說到惡，含有根本惡的意味；說到罪，也含有原罪的意味。整體來說，他的惡、罪觀還是清晰的，而且有深度。在一般的宗教哲學上，學者很多時提到宗教的契機（religious moment），這是指使人皈依宗教、進入宗教的信仰殿堂的最具關鍵性的因緣。這些宗教的契機，一般的提法是罪、苦、死亡。死亡可以看作是苦或苦痛的極限；人的痛苦到了極點，人便死亡了。西谷在宗教的契機這一點上，曾提到死亡、虛無、惡與罪，把它們看作是人生的根本問題，是實在（reality）方面的問題³⁵。對於惡與罪，他尤其重視，認為人到宗教世界的途徑很多，罪惡觀是其中最透徹的一種³⁶。對於主體來說，西谷非常強調惡的主體連繫、對意識的衝擊。他認為在自我自身中，對於惡的體驗，是對自我的體驗。他還強調，惡並不只是內在於在意識上被孤立起來的自我，惡或罪是人的整體的特性，屬於每一個個體³⁷。惡與罪的源頭是根本惡（radikales Böse）和原罪（Erbsünde），關於這兩者，西谷認為需從罪業的多方面的實踐～存在的相依相入的根源性格來了解，這些方面包括自己與世界，以至自由與必然。惡不單純是自己的，世界也是惡。自己的惡由世界的惡所成就，而世界的惡也背負著自己的業。自己的惡即是世界的惡，世界的惡也即是自己的惡。兩者的惡是同源的，這源頭

³⁵ 《宗教》，p. 27。

³⁶ 《主體性續》，p. 183。

³⁷ 《宗教》，p. 28。

即是根本惡³⁸。進一步，西谷就實踐的次元指出，人在自我的惡中，可體認全人類的惡，同時，也可從全人類的惡中體認自我的惡³⁹。

說到惡、罪，很易讓人想到感官和感性。感性通過感官而接觸外物，易被外物表面的華采所牽引，而誘人作惡犯罪。因此，惡與罪很可能與感性扯上關係。不過，西谷認為，感性不是惡的源頭。他無寧認為，感性在道德上是無記的、中性的。惡之所由生，是由於本來跨越感性世界與睿智世界的人讓自己全體沾滯於感性中。西谷強調，人本來是感性的存在，也是理性的存在。但倘若人自己全情地沉湎於感性之中，又在理性上把自己拆分為善惡二分，惡便出來了⁴⁰。

西谷由一般的惡說到根本惡。他表示，我們不就“自我犯惡”來說惡，這實質的惡是如實地在我們的自我存在的根柢中出現的⁴¹。它不能為當事人所握取（向外面握取），因它不是從外面進入自我之中的，卻是沉伏在主體的基底之中。這是康德視根本惡為一“叡知的行為”（intelligibele Tat）的理由⁴²。進一步，西谷把根本惡關連到業（karma）方面去。他提到，根本惡是在欲望中的業與業的世

³⁸ 《主體性續》，p. 224。Erbsünde 這個德文字眼，通常指原罪，也有相續不斷絕的罪的意味。

³⁹ 《宗教》，p. 29。

⁴⁰ 《主體性續》，p. 185。

⁴¹ 不就自我犯惡或作惡來說惡，是由於惡不是來自自己之外，卻是源生於人的生命存在本身。

⁴² 《宗教》，p. 28。“叡知”（intelligibele）在這裡應是“本來的”之意

界的相依的根源。當人意識到自己的存在根源時，這意識作為展示存在根源的作用，是一種根本的明覺。即是，在自己的現前的業、自己所背負的過去的業與業的世界之間的轉換中，自己在生命內部，會有一種超越自己的感覺。但這裏的主題是根本惡，由欲望我的根柢按著道德的自我而浮現上來，儼然是遮蓋著希望的暗晦主體的自然狀態。即是，它潛藏在欲望的主體性的底層，作為自己（與）世界相依的根源，在暗晦中明朗起來。從反面來說，這根本惡作為一種對反的否定性，讓被激發的自我的根柢中的完全的無力感、缺失、虛無性被意識出來⁴³。

根本惡（radikales Böse）是康德的宗教哲學中的重要概念。西谷顯然在這方面受到康德的影響。他認為，就康德來說，在人的自然的本性中，本來便有“惡的傾向（Hang，自註：性向、性癖）”，這表示在人之中，惡總是先行的。說到道德的惡，這則不能不涉及我們自身的行為，和我們所應負的責任問題。對於向惡的性向，康德始終環繞著“恣意的主觀的規定根據”、“傾向性的可能的主觀根據”與“由道德法則逸脫開來的可能的主觀根據”來說。或者涉及“存心”（Gesinnung）以至“思維方式”（Denkungsart）。這主觀性一類東西，可視為與意志的客觀性相對立的⁴⁴。

以上所論，基本上是環繞惡，特別是根本惡，這一主題而展開的。至於罪，特別是原罪，我們討論得較少。這“原罪”觀念，在當代西方神學中，時常被提出研究、討論。西谷對這當代西方神

⁴³ 《主體性續》，p. 227。

⁴⁴ Ibid., pp. 224 – 225。

學，特別是德國神學，有很深廣的了解。在這一方面，他與武內義範，在京都哲學家，特別受到西方神學界的關注。以下我要試取一個例子，一個對原罪問題的諍論帶出西谷對德瑞神學與原罪問題的理解。這個大論諍發生於巴特（Karl Barth）與布魯納（Emil Brunner）這兩位傑出的神學家之間。巴特認為，原罪問題使在人的“上帝的形象”完全敗壞掉。布魯納持異議，他承認這種敗壞性，但認為理性（Vernunft）作為上帝的形象（imago Dei）的“形式的”側面，可以上帝的恩典（Gnade）作為基礎，讓人與上帝建立一種“接合點”（Anknüpfungspunkt）。這樣，便可克服“上帝的形象”的敗壞。上帝可以不完全隔絕於人間⁴⁵。

布魯納的這種“接合點”為甚麼重要呢？因這直接關連到上帝的救贖問題。西谷提出，人需要依賴上帝的助力才能得救，但人如何尋找上帝呢？尋找到後，如何去確認祂呢？人又如何能意識到罪呢？當上帝對人發出呼召，人如何聆聽上帝的這種聲音呢？因此，西谷認為，我們對人的罪性的完全的敗壞性，需設一上限，不然的話，便會在人的罪性中迷失了自己。因此，在這種完全的敗壞性之內，必須有“接合”的處所。西谷認為，它可以即在我們對這完全敗壞性一事實的覺醒中被找到。這種覺醒正可發出一種訊息：我們對自我的完全無力性的體認（實現即體現、體証），可以帶出自身的解脫，帶出自我在罪性中的“精神性的”死亡，或虛無性。這最後可以引領我們獲致上帝對我們的補償性格的愛⁴⁶。

⁴⁵ 《宗教》，p. 30。

⁴⁶ Idem.

依布魯納，接合點是被置於人的理性中，因此是內在於自我之中。而自我便是無（Nichts）。在這無的場所之中，自己不再是自我了，卻成為實現即體認的對罪性的自覺。這是我們真切地、如實地承受上帝的愛的場所⁴⁷。這場所在西谷眼中，顯然密切關連著他的老師西田幾多郎的場所哲學中的場所觀念。

西谷強調，這無的場所不是自我存在的一個內在的屬性，因而它無所謂敗壞或不敗壞。它只是無，在人對限界（有限性）的自覺中呈現的無⁴⁸。這是一種形式，但不是與實質區別開來的形式，而是無形式的形式。而上帝的愛，可視為神淘空了自己（kenōsis）而施予給有罪的人的愛⁴⁹。

以上所闡述的西谷，對根本惡與原罪的觀點，是他早期的說法。《根源的主體性の哲學》正續篇都是第二次大戰以前的作品《宗教とは何か》則是60年代以前寫就的。他一生對這兩個問題的看法，基本上是一貫的。只是在晚年比較強調根本惡與原罪的區分。例如，他認為惡與良心都關乎人的本性，是一般倫理學、道德哲學的問題。罪與魔則是宗教方面的次元（dimension）。這宗教主要是指基督教、淨土門佛教，特別是淨土真宗。這些都是提倡絕對他力主義的⁵⁰。

以下我要回應西谷對惡與罪或根本惡與原罪的觀點。西谷首先

⁴⁷ Ibid., pp. 30–31。

⁴⁸ 無是無限界、無限的原理，是由人的有限性存在顯示出來。

⁴⁹ 《宗教》，p. 31。

⁵⁰ 西谷啟治、阿部正雄對談〈宗教における魔、惡魔の問題〉，載於阿部正雄著《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，京都：法藏館，2000，p. 130。

鄭重地指出，惡與罪是引領人到宗教世界的最透徹的途徑；關於這點，我想可以商榷。惡與罪，特別是根本惡與原罪，的確是人生的極其深沉的負面問題，但未夠終極義。我認為應該先說苦，如佛教所強調的。苦比惡與罪更為根本，其中的理據是，我們可以說惡與罪都是苦，這點我想不必多作解釋。但我們不能反過來說，苦是惡，或苦是罪⁵¹。在價值的脈絡，苦是中性的，人一出世便沒有了雙手，甚麼事都不能做，苦得很，但不能說這是惡，也不能說這是罪。惡與罪是負面價值的，關連著責任在裏頭。我認為佛教強調人生的現實的本質是苦，是一種洞見。它也不與樂構成相對性。苦有恆常性，樂只是生活或活動的指數到了一個恰當的程度的感受而已。未到這個程度，或過了這個程度，都是苦。以游泳為例，一般人游泳，大概游一個小時，便會感到非常舒暢。在這個程度，人是快樂的。未到這個程度，例如只游半個小時，人會覺得不過癮，即使不說苦，也總是不舒服的。過了這個程度，如游兩個小時、三個小時，人會覺得疲倦，覺得要苦撐下去，這便是苦了。若繼續要他游泳下去，苦便越來越嚴重，最後必是倦乏之極而不能動，淹死水中。我想西谷應該想到這點。另外，西谷把惡與罪放在一起說，不加區分，我認為在思維上不夠精細。惡與罪固然有相通的地方，這點不必多說。但若細加考察，這兩者是應該區分開來的。惡是負面的道德義，罪是負面的宗教義。或者可以這樣說，惡是道德方面的概念，罪是宗

⁵¹在邏輯上，苦可作為惡、罪的謂詞（predicate），惡、罪則不能作為苦的謂詞，這表示苦的外延（extension）比惡、罪都要大；惡、罪是苦的一部分而已。因此，苦較惡、罪更為根本。

教方面的概念。西谷若把二者分開，便更嚴格了。至於以純粹力動現象學的立場來說苦、惡、罪種種問題，則是道德現象學與宗教現象學方面的事，需要另外寫專書來探討，在這裏只得暫時擱下。不過，我可以就此點先簡單扼要地說幾句。根本惡與原罪都不能脫經驗的本性，因此可以從形氣性格的生命軀體和情感、情意上說。純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現為形氣，形氣的個體化便成眾生的生命軀體。倘若生命軀體的形氣表現為重濁的狀態，整個生命軀體沾滯成一團爛泥般的東西，力動無從表現，便完全不能說明覺。這樣，一切思、念、云、為，都是隨順流俗的腳跟轉，惡、罪甚至根本惡、原罪便由此而出。

以下仍依次分幾點作回應。一、西谷提到在惡罪方面的實踐與存在的相依相入的關係一點，意味深長。實踐應是個人方面的事，存在則是世界的事。自己的惡依於世界的惡，世界的惡依於自己的惡，自己的惡中有世界的惡，世界的惡中也有自己的惡，而所謂自己，是就多個個體而言，世界則是就個體的總和而言。這便是人的實踐與世界的存在，在惡方面的相依相入關係，個人的惡與世界的惡是同根同源的，這便是根本惡。這樣說根本惡或原罪，不直接涉及上帝賜給人以自由，而只以人不善用其自由，反以之來犯惡、犯罪，可避開對惡與罪作宗教神話式的解釋的困難。但根本惡的來源何在，仍是一個問題。在這一點上，康德傾向於以理性一途來交代，特別是意志與律則方面出了問題。即是，惡的根源在於意志為運用它的自由而確立的律則（Regel）⁵²。康德指出，我們不會，因為一

⁵² I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

個人做出惡的行為（逆反於法則）而說他是惡，我們說他是惡，是由於我們可從這些行為中推導出他有惡的格律（böse Maximen）⁵³。即是說，他是依惡的格律而行事。但惡或惡的格律何來，仍是一個問題。西谷未有充分交代這一點。他提出佛教以至印度教的業的概念來說，這業可一直向前推溯，以至於難以說開始的無始無明。這是不是表示惡是人本來便有，不是由外在的經驗世界加進來呢？西谷似乎有這個意思，這由上面的“它（指惡）不是從外面進入自我之中的，卻是沉伏在主體的基底之中”句可以見到。上面我們也說，西谷受康德的影響，後者是認為人的自然的本性中本來便有惡的傾向⁵⁴。至於善，西谷是歸宗於佛教的般若的空思想和禪的無的觀念與實踐的，無是無的主體性，亦即是佛性，佛性是善的（京都學派會說佛性超越於一般的善、惡的相對性、二元性）。則西谷應是持人性中有惡有善的觀點了。

二、關於原罪的問題，西谷引布魯納與巴特在這一點上的爭論，表示他對這個在宗教上挺重要的問題的看法。在這裏，我想先闡述一下巴特與布魯納的神學思想，以看這場爭論的意義。巴特是當代

Stuttgart : Philipp Reclam Jun , 1974 , s .22 - 23 。

⁵³ Ibid ., s . 22 。

⁵⁴ 上面提到西谷表示，倘若人自己全情地陷溺於感性之中，在理性上把自己拆分為善惡二分，惡便形成。西谷這樣說有點意思，即是，惡是內在的，它起於人的理性的崩解、分裂，分裂為善與惡兩個要素。但這樣說便難以提“根本惡”了，即是，若惡是出於理性的分裂，則它不是本來便以惡的姿態存在的，它自己不是自己的根本，理性才是它的根本。

德國最重要的神學家，他強調上帝與人的區別，力顯上帝的尊貴與慈愛。他認為，絕對的上帝以耶穌之身無保留地獻身於世人的救贖與解放，讓有罪的人即此即臻於神聖的境地。他很有自己的主見，特別是在原罪一問題上；他認為，人類中的上帝的形象已因原罪，而徹底崩潰，我們必須建立新的救贖方式，重新確立上帝與人的關係，特別是，人在上帝面前，非常卑微，他應完全服從上帝的旨意。他認為基督精神在於完全信任耶穌基督，只有他才能傳達上帝的訊息。對於傳統的、權威主義的天主教徒和信仰的、自由主義的近代的辯証的存在主義的神學家（dialektisch - existenzielle Theologen），例如布魯納與布特曼（Rudolf Bultmann），他都予以批判，認為他們悖離基督精神。

在宗教與道德的問題上，巴特強調道德便是服從上帝的旨意。道德便是服從，不服從便是反道德。服從的人可以得著永生，不服從的人只會步向死亡。人除服從上帝外，亦需認識上帝，體會祂的恩典，視之為生命的主宰。人如何能服從與認識上帝呢？這則需要尊敬耶穌和聆聽他所傳達的上帝的訊息。巴特在這些問題上，相當獨斷，獨尊上帝，輕視眾人。他說上帝把智慧賜予眾人，讓他們認識上帝。其獨斷如此。至於善惡問題，巴特提出，只有上帝是善亦只有祂能判別善、惡。或者說，善即是上帝的旨意，它有三個面相：正確的（recht）、友善的（freudlich）和健康的（heilsam）。人本身無所謂道德或善，遵從上帝的旨意便是善，否則便是惡。這樣以上帝的旨意來說善與惡，顯然有把宗教放在道德之上，視宗教對道德具有跨越性（superiority）、先在性（priority）。善是超越的，

不是內在的⁵⁵。

布魯納是瑞士的神學家，是辯證神學家中最具有明確體系的。他反對自舒萊爾馬赫（F. E. D. Schleiermacher）以來的體驗神學、反智神學，也否定人間主義、內在主義，強調對上帝的啓示要絕對服從。也宣揚終末論的救贖。他的神學以耶穌的人格為中心，提倡要取締在信仰生活中沒有意義的題材，如童貞女馬利雅誕生耶穌的神話故事。就倫理體系來說，布魯納綜合了《聖經》的實在主義、現代路德主義和康德的批判主義而自成一家之說。不過，他對康德仍有批評，認為後者一方面認可上帝，另一方面，又說人間的自律，這便有矛盾。照我看，康德並未很認真地說上帝，他認可與尊重上帝，是應付當時的教會的權宜做法。如上面所言，康德是要把宗教還原為道德的。

對於巴特提出的原罪，摧毀了人類中的上帝的形象（*imago Dei*）的說法，布魯納不予苟同。他認為，人即使墮陷於原罪之中，仍可保留作為上帝的形象的形式的側面的理性，但這要在所謂上帝與人的接合點（*Anknüpfungspunkt*）中進行，這是上帝的恩典，在人類之中作用時所產生的接觸點。巴特認為這種說法，仍不離自然神學，因此說“Nein！”以否決之。實際上，兩人的分歧，並不限於在這點上。在宗教與文化、信仰與理性、恩典與自然的關係的

⁵⁵在這點上，若與儒家相較，分別便是很明顯。儒家認為，人性本善，內在地是善。這善性可以上通於超越的天命、天道，或形而上的終極實在。故善是內在的，同時也是超越的。

問題上，兩人都有正面的交鋒，以至於決裂⁵⁶。

三、關於西谷對於原罪問題的觀點，特別是關連著布魯納與巴特的說法這一點來看，他提出的問題，如人需依靠上帝才能得救贖，但人如何尋找和確認上帝，如何與上帝溝通，等等，我想只能以啓示（*revelation*）來回應，這也是布魯納與巴特所重視的。而啓示的焦點，自然是耶穌基督的志業。布魯納提出“接合點”一點，很有意思。這有關上帝與人或人與上帝間的聯繫，亦只能透過耶穌來建立；他“道成肉身”（*Inkarnation*），是上帝也是人，因此可以扮演溝通雙方的角色。至於人要從原罪中解放開來，而得救贖，不至於如巴特所說的，完全陷於敗壞之中，則人必須先對自己的罪本身有徹底的覺醒，同時要承認自己的有限性，特別是在宗教理想的達致方面，是完全無力的。必須是這樣，人才配接受上帝的愛，起碼在他力主義的脈絡下是如此，關於西谷所提人的罪性的敗壞性，需設一個上限，俾人不會在人的罪性中迷失了方向，我認為沒有這個必

⁵⁶巴特與布魯納都是著作等身的神學家。巴特的重要著作包括《教會教義學》（*Die Kirchliche Dogmatik*）和《羅馬書》（*Der Romerbrief*）；布魯納則有：《教義學：基督的上帝觀》（*Dogmatik: Die Christliche Lehre von Gott*）、《教義學：基督的創世與贖罪說》（*Dogmatik: Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*）、《作為遇合的真理》（*Wahrheit als Begegnung*）。我看過兩人的《教義學》（*Dogmatik*）的一部分，初步印象是巴特的說法獨斷與呆板，不好接受。特別是，他把上帝看得太高，眾生難以湊泊，加強了人神之間的隔離。布魯納的見解有較高的接受性，思想比較靈活與開明。

要。理據是人不能單憑自己的力量，而得救贖，必須依靠上帝才成，倘若是這樣，人的罪性的敗壞性，有沒有上限的問題，便變得不重要了。有上限也好，沒有上限也好，人都得依賴上帝的恩典。特別就巴特的說法來看，他認為上帝把智慧賜予人，讓人能認識上帝。既然是這樣，則不管人的罪性如何深沉，如何敗壞，都必須上帝賜予智慧，才能認識祂，從而藉著祂的愛以得救贖。在這種情況下，上限根本無意義。人會否在罪性中迷失方向，最後還是取決於上帝。即使罪性沒有上限，情況還是一樣。

西谷提到布魯納認為人與上帝，畢竟仍能溝通的基礎，在於所謂接合點，而這接合點又是內在於人的自我的理性中，這自我是無。這種觀點很有意思，很值得留意，特別是在東西方的宗教的對話或遇合的脈絡下來說。更值得注意的是，在這作為場所的無中，人的自我（自我意識、自我執著）轉化成對罪性的自覺，以真切地、如實地領受上帝的愛。西谷認為，上帝的這種愛是祂自我淘空（kenōsis）自己的結果。我要指出的是，人的自我可以在無（筆者按：應該是絕對無）的場所之中體証到罪性，以領受上帝的愛。而這種愛也有無的意味，起碼是經過淘空方式而成就的。這樣，上帝的神格（Gottheit）可因愛而逐漸淡化，成為一種以無的否定方式表示的終極原理。這便接近佛教特別是禪的思維方式，也趨近我自己的純粹力動現象學的立場了⁵⁷。

⁵⁷說到無的問題，有一點是挺有趣和有意義的，值得在這裏一提。日本京都哲學的另一個重要成員，久松真一在一次與布魯納所作的宗教對話中，以無為主題來展開討論。久松就關連著上帝的愛一點清晰簡明地闡述他自己的愛的思

三、道德的宗教的轉向

上面我在說道德與宗教或宗教與道德的關係時，提到一些含有濃厚的道德價值意義的目標的達致，需要宗教意味的熱情，激情來助成，甚至需要有宗教的奉獻、獻身的精神，才能竟其功。大致是這個意思。經過多方面對宗教與道德的分別探討後，我想回到這個問題上，作深一層的考察與反省。即是，道德發展到某一階段，便需要有突破，躍向宗教的導向上去，以求得更豐盛的精神意義的成果。這便是這裏要討論的道德的宗教轉向（religious turn of morality）。這種轉向的論據，在上面曾指涉過。在這裏，我要把它說得更清晰、更全面。道德所處理的，是善惡、無罪有罪一類與責任、義務有密切關連的人生問題⁵⁸。宗教所處理的，是生死，苦痛煩惱一類與解脫、得救贖或快樂有密切關連的人生問題。就人生的正

想。這即是，愛是一方對於他方謙卑地自居於無。上帝愛世人即是上帝在一切人面前展示自己是無。進一步說，我們對上帝的信仰，可從人對上帝的愛與上帝對人的愛兩方面來說。在人愛上帝一面，人是無；在上帝愛人一面，上帝是無。但在基督教（筆者按：指一般的基督教傳統，不包括德國神秘主義者，如艾卡特 Meister Eckhart、柏未 Jacob Böhme.等在內）來說，人愛上帝，在上帝面前，人是無。這樣，上帝便成了人的主體性。久松最後說，佛教的立場是，任何人對任何人為無，便是愛任何人。（久松真一與布魯納：『無をめぐる對話』，久松真一著《東洋的無》，pp.378-379）

⁵⁸這裏所謂罪，是偏向法律、道德方面的罪，不是原罪那一種具有濃厚的宗教意味的罪。

面來說，我們可說無罪是快樂，但不好倒過來說快樂是無罪，因快樂可能關連到逃避責任、義務方面。就人生的負面來說，我們可說有罪是苦，但不能說苦是有罪。關於這點，上面已解釋過了。即是，我們可以通過快樂、苦來說無罪、有罪，但不能通過無罪、有罪來說快樂、苦。依於這點，在邏輯上，我們可說快樂、苦這些概念較無罪、有罪這些概念有較廣的概括性，或較大的外延。這在邏輯上意味快樂、苦一類問題較無罪、有罪一類問題更為根本。快樂、苦一類問題是宗教所處理的（快樂指解脫、得救贖），而無罪、有罪一類問題是道德（有時加上法律）所處理的。因此，宗教比道德更為根本。道德能處理一般的問題，但較為根本、較為嚴重的問題，如死亡、苦痛，則需要轉向宗教方面，以求妥善的、徹底的處理。這便是道德的宗教轉向。

京都哲學家如西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啟治、阿部正雄等在這方面，都作過探究，有一定的成績。他們大體上沿著道德先崩解，然後轉出宗教，這樣的思維方式來探討，這便有道德、宗教不能並存的看法的傾向。我個人並不這樣看。如上面已提過，就純粹力動現象學的立場來說，道德成立於純粹力動，在主體方面表現的睿智的直覺的同情共感。以這同情共感為基礎，各人互助互愛，便成就道德。倘若互助互愛的道德力量太薄，不足以解決生命的罪、苦、死亡的問題，便可本於這種互助互愛之情，透過對一個超越的他力大能的虔信與奉獻，把力量凝聚起來，以解決罪、苦、死亡的問題。亦可本於這同情共感向內聚斂，以睿智的明覺証知罪、苦、死亡都是詐現性格，無實在可得，又証知各人都有一共同要克

服罪、苦、死亡的願望，因而讓各人在精神上凝聚起來，形成一種共同的、團結的力量，一種共主體性，以解決罪、苦、死亡的問題，超越它們。前一種解決方式是他力解決，後一種解決方式是自力解決。他力也好，自力也好，都是由道德的同情共感向宗教方面轉進。轉向宗教、道德仍可保留。道德與宗教可以並立，這是我的看法。

在這裏，我仍依一貫的做法，先闡述西谷的道德的宗教轉向的說法，然後提出自己的回應。西谷先從道德的判斷的問題開始；他先提出就道德來說有兩種判斷：邏輯的判斷與道德的判斷，後者又稱為本來的道德判斷。他指出，本來的道德判斷與單純是對存在以至行為作客觀的觀察，而以善、惡的述語作判斷，即是，就道德的東西作純然是邏輯的、觀念的判斷，是不同的。道德的判斷是對於實踐的、存在的事物作實存的解讀，是一種實存的判斷，但亦總含有邏輯的判斷，作為其要素的。但邏輯的判斷，則不必含有道德的判斷。例如，有人對自己在邏輯上作出惡的判斷，他不必真是作出道德上的真實的判斷。這判斷不一定是主體的、實踐性格的、存在的否定，因而要提出新的存在的限定⁵⁹。按西谷這種說法，有點累贅，但意思還是清楚的。即是，在有關道德問題上，可以有兩種判斷：實存的判斷與邏輯的判斷。前者是牽涉實際行為的，會影響存在的狀態的。即是，負面的實存的判斷會促使當事人改變自己的道德行為，冀能合乎正面的、實存的判斷的標準。邏輯的判斷，則只是對道德行為，特別是道德語言方面作客觀的、分析性的判斷，這判斷並不影響當事人的道德行為，他不會因這邏輯的判斷是負面的性

⁵⁹ 《主體性續》，p.184。

格，而去改變自己的行為，使之變成正面的道德行為⁶⁰。

西谷跟著強調，由道德的自我判斷，對於自己的實踐性格的判斷，可引致對於自己的存在性的分裂，而展現一高層次的主體性，在自己的生命內部開出一個道德人格的世界，這世界是基於支配自家內面的主體關係的客觀法則和以這法則為秩序，而成就的世界。我們只能在這世界的脈絡下，在這道德的名義下，才具有批判（道德地批判）他者的資格。西谷繼續表示，對於他者的道德判斷，亦包含對他的存在性的分割，切入他的存在性中，所含有的道德人格的“世界”；這亦導致對於本來便屬於這個世界的他者的認識，和對於他的人格性的承認。西谷進一步更強調，對於他者的批判與自己的批判，其實是同一事件的兩個面相而已。這一事件開啓出一個高層次的世界，一個高層次的主體性與共主體性⁶¹

回應西谷的這些說法。關於西谷所提的有關道德的判斷，實在不必說得這樣曲折。西谷的意思不外是，對於道德這個題材，這種東西，我們可以作出兩種判斷。一種是存在的判斷，另一種是邏輯的判斷。存在的判斷是會影響人的道德行為的，可以讓人從一種較低的道德層次，提升至一種較高的層次。因此，這種判斷是有價值

⁶⁰這種有關行為的邏輯的判斷，讓人想起英國現代語言分析哲學家赫稱（R. M. Hare）在其《道德的語言》（*The Language of Morals*）一書所作的研究。他對道德的表述式或語詞（例如“應該”）作詳細的語言分析。由於分析只限於道德語言層次，不涉實際的道德行為。因此，即使分析出來的涵義是負面的，亦與當事人的實際行為無關。

⁶¹《主體性續》，pp. 184 - 185。

導向的意義的，這導向是自我作道德上的轉化的導向。這種判斷所運用的語言，是估值性的（evaluative）、轉化性的（transformational）語言。而邏輯的判斷則純粹是描述性的（descriptive），所用的語言亦是描述性的語言，沒有規管的（prescriptive）涵義，人不會因此而被要求改變自己的行為，使之變成道德的行為（倘若判斷是負面的性格）。

西谷跟著所說的東西，非常重要。關於道德的存在的判斷，可導致有實踐意味的結果：自己的存在性的人格被二分化，一分是在道德上較低的（或原來的）人格，另一分是在道德上居於較高層次的人格，或道德的主體性。前一種人格會被後一種影響、轉化，最後與後一種人格合而為一，而成就道德的“自我轉化”。這種轉化具有客觀的道德格律作為其基礎；即是，它不單對自己的轉化為有效，同時也對別人的轉化為有效。這便是西谷所謂的“切入他人的存在性中”，在道德的導向方面，提升他人的人格境界。這亦是西谷所謂的“對於他者的批判與自己的批判，其實是同一事件的兩個面相”。對於他者的批判是客觀的道德格律向外用到他人身上，讓他轉化；對於自己的批判是客觀的道德標準用向自己方面，讓自己轉化。都是道德的轉化，故是“同一事體的兩個面相”。在自己方面可言主體性，在自己與他人方面可言共主體性。重要的是，由於主體性的轉化，它所對的客觀世界也會相應地轉化，而成為一高層次的精神世界。

回應完畢，我們繼續討論下去。由道德轉向宗教，當務之急，

自然是對治惡，特別是根本惡⁶²。一般人總會這樣想，惡特別是根本惡與我們或我們的良知是對立的，或者是絕對地對立的。西谷並未這樣悲觀，他認為這種對立性並不是必然的。我們只有在完全虛無的狀態中，才與根本惡絕對地對立起來。以睿智的世界的理念作為實質的道德的自我，並不是絕對地與根本惡對立的。無寧是，當我們不斷加強自己對根本惡的覺識，我們可以逐漸把根本惡的絕對性化解，讓它的相對性展現開來。即是，在我們的道德性的內裏，自我的分裂會顯示出根本惡的相對性；分裂是相對性格的，自己本來是一個整全體，由於這分裂，會從上帝方面分離開來，統合於根本惡中，瞭然自己是一個對上帝來說的完全的他者。（筆者按：這表示西谷對人與上帝的關係持保守觀點）。最後的主體性會在對完全無力與虛脫的狀態的自覺中顯現出來。這自覺是對根本惡的徹底的反抗，而主體性與根本惡，亦構成絕對的對立關係（筆者按：這是由於主體性本身的無力性與虛脫性的緣故），而以最極端的自我否定（筆者按：應是對自身中的極度的無力性與虛脫性的否定）告終。西谷強調，正是在這裏，我們看到一種向超越道德的立場而運作的迴向（筆者按：這種迴向不單是對自己說，也是對他人說）。而生起由根本惡處著手作工夫的救贖的要求。在這裏，道德性的內部的否定（筆者按：應是對無力性與虛脫性的否定）是部分地相對的。對於自己內部的這種橫斷的否定來說，救贖的要求是全面地從自己生命的底層被上提上來。而在這當兒，自己及根本惡被否定過來，這根本惡是作為與自己相依的“世界”存在的本質看的。這世界存在

⁶²我在上面提過，一般來說，惡或善、惡是道德問題，罪或福、罪是宗教問題。

以新的本質被肯定，被要求肯定，而這要求所包含的全體的虛脫性，亦作為最後的主體性，成就了本質轉向（筆者按：指宗教的轉向）的契機⁶³。

以下是我的回應。在這裏，西谷正式提出宗教的轉向的問題，這是一種本質的轉向。西谷並不堅持，我們與根本惡之間的絕對的對立性是為根本惡的被轉化鋪路。倘若我們與根本惡絕對地對立，則對治根本惡便難以說起；既然是絕對對立，則我們通往根本惡的路或與根本惡溝通便無從進行。西谷認為，我們與根本惡的絕對對立，只有在我們處於完全的虛無狀態下才可能。但我們的道德的主體，具有睿智世界的質素，這不會讓我們永遠處於完全虛無的狀態。因此，我們不必過分強調與根本惡絕對對立起來的顧慮。只要我們對根本惡有強烈的覺識，在我們的道德自我分裂之際，根本惡便會慢慢解體，由絕對性轉為相對性。這道德自我的分裂，是自我進行精神性的提升，由道德的導向轉往宗教的導向所必須進行的。我們要讓道德自我分裂，必須先自覺到主體性（道德的主體性）的完全無力與虛脫的狀態。這種自覺，其實可以引致生命內部的力量的反彈。越能自覺道德主體性的無力與虛脫，便越能引起這種生命力量的反彈，越能引發更大的力量，以抵抗和對治根本惡。結果是道德主體性的引退和根本惡的滅殺，以至於道德的立場被超越，宗教的轉向便產生於道德的立場被超越的這種被超越的活動之中。這裏我們看到西谷對宗教與道德之間的關係的觀點：道德被超越、被克服，宗教才能突顯出來。道德與宗教不是並存的。這是京都哲

⁶³《主體性續》，pp. 229 – 230。

學的思想本色。如上面所表示，我個人並不認同這種觀點，道德與宗教應該是可以並存的。扼要而言，在純粹力動現象學的體系中，道德本於睿智的直覺的同情共感，以他人之心為心，以他人之志為志。在宗教方面，不管是以本質明覺我來說也好，以委身他力我來說也好，以逆覺背反我來說也好，都是此種同情共感向人間、天地宇宙的開拓，而普渡眾生，參贊天地的化育。道德與宗教不應有本質性的差異。宗教是道德的更深更廣的開拓。

西谷強調，對道德的超越建基於對道德的橫斷的否定之中。否定是經過對自身的完全無力與虛脫的強烈的自覺。這一邊是對自身的否定，相應地，另一邊是從生命的最底層提出救贖的要求。這是同一事體的不同面相，不可視為不同的事體。在對自己的否定中，根本惡也被否定過來，而達致宗教的轉向的目標。

以下繼續看西谷的發揮。在這裏，西谷提出否定即肯定的思維邏輯，這肯定有辯証或弔詭的意味。西谷強調，這否定即肯定在關連到存在的本質的範限來說，必然是絕對的否定即肯定。同時，這樣的絕對性、全體性亦在道德性中，對於否定的否定的脈絡下出現的。在我看來，西谷的意思是，在這種道德性的雙重否定中，主體的絕對性與全體性便得以現成⁶⁴。

西谷繼謂，真正的絕對否定（筆者按：由以上所陳可知，這絕對否定同時也是絕對的否定即肯定）只有通過對根本惡的自覺才可能，而這自覺，亦只能通過道德性才能生起。道德性實在具有對宗教性的本質的關聯。西谷的意思是，對於惡的根本的自覺，以至明

⁶⁴ 《主體性續》，p. 230。

瞭，只能透過道德性才可能⁶⁵。

由根本惡引出善的意志。這是沿著康德的思考方向發展的。西谷提出，在根本惡的肆虐中，善的意志雖有普遍性，但已被剝奪了自己的根據，也失去了作為主體的存在性，而變成完全的空虛一片。不過，不管怎樣，善的意志的最後的潛勢（*dynamis*）還是那裏。在徹底的被否定之中，在絕望之中，還有具有生機的、具有肯定性的意志。本來，道德的自我已被作為欲望之根的根本惡所主宰、操控；但在這主宰、操控之中，即使被否棄，道德的自我，還是滅盡不了。在這一點，西谷抓得很緊。他特別強調，道德的自我並未向欲望我那邊完全湮沒，自己在無力的、虛脫的狀態中，仍存留著一種實踐的、存在意義的意志與明覺。這便是碩果僅存的最後的潛勢（*dynamis*）了。這潛勢在根本惡的統轄之中，但又背離根本惡。這正是抵抗否定根本惡的統轄的契機。西谷認為，這最後的潛勢正是最堅強、最有力的潛勢。這是貫徹到自我否定（筆者按：指對自我的無力性、虛脫性的否定、超越）中的最堅強有力的意志。這最無力同時又是最頑強的否定性，正是在宗教意義的“悔咎”中表現出來⁶⁶。

西谷進一步指出，因根本惡而起的道德性的否定，仍不是絕對的否定。反之，這種最無力的否定性能制宰根本惡，是真正的絕對否定性萌生的契機。而否定是在“否定即肯定”中完成的。在由否

⁶⁵ *Idem*。

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 232 - 233。

定對肯定的直截了當的回轉中、否定與肯定是同時現成的⁶⁷。

西谷在上面的闡述有點繁難，但意味非常深遠、精采。我嘗試回應如下。關於否定、肯定的思維方式，是京都哲學家所常用的。這顯然是受了康德和黑格爾（G. W. F. Hegel）的二律背反

（Antinomie）和辯証法（Dialektik）的影響。否定是負面意義的。否定的否定或雙重否定則是正面意義的，其結果是絕對的肯定，而絕對的肯定又是絕對的否定⁶⁸。在絕對性的脈絡下，否定與肯定並不相互排斥，而是相互補足，一如辯証法中的正（肯定）與反（否定）相遇而成合。西谷對於這種思維方式，非常嫻熟⁶⁹。西谷很重視對於惡以至根本惡的自覺，一如他重視對於虛無（Nichts）的自覺那樣。必須先有對於根本惡的自覺，才能說克服、超越根本惡，而得解脫、救贖。對於根本惡的自覺，是道德的任務，而克服、超越根本惡，則是宗教的事。在京都哲學家看來，道德的力量不足以克服、超越根本惡，要轉向宗教才成。這便顯示出宗教與道德的緊密關係，和宗教轉向的重要性。問題在於，宗教轉向的條件是道德的瓦解、崩壞，宗教與道德不能並存。這是我所不能接受的。西谷說道德對宗教有本質上的關連，我想是有對的。本質（Wesen）不是生滅法，而是不生不滅的，具有常住性的。具有本質性的關連的雙方，也應該是能夠並存的。

⁶⁷ Ibid., p. 233。

⁶⁸ 絕對的肯定是絕對有（absolutes Sein），絕對的否定是絕對無（absolutes Nichts）。

⁶⁹ 在這一點上，他的弟子阿部正雄與上田閑照很受他的影響。

善的意志是關鍵性的觀念。善的意志在與根本惡的爭持中，幾乎被蕩盡無餘，而淪於虛無。不過，西谷認為，善的意志有作為最後據點的潛勢（dynamis，這相當於我所說的力動 Vitalität），是不會被蕩盡的⁷⁰。便是由於這種潛勢，生命才不會完全地被摧破、被消滅，生機才可能。這真是“野草燒不盡，春風吹又生”也。這潛勢讓生命在最脆弱、最危險的關頭，反彈起來，產生不可思議的、殊勝的力量⁷¹。這善的意志的潛勢，可以與根本惡，構成一種另類的背反。這種背反是終極性格，善的意志與根本惡此起彼伏地在爭持，以決定人的生命方向與生活質素。要解決這背反，需要從思想與實踐方面深化，由現象層面滲透至本質層面，終極層面。同時，突破這個背反的動力，不能在背反之外，而是在背反之中。背化的雙方，其

⁷⁰ 嚴格來說，力動若是作為終極原理的純粹力動（reine Vitalität），是無所謂潛勢的，它恆時在活動、作用的狀態中。這點便與西谷說的潛勢不同，潛勢是就潛在的勢力說的。

⁷¹ 這種頑強的潛勢，讓我想起自己少年時代看過一齣叫作“虎膽忠魂未了緣”（英文名記不起了，中文譯名大概是這個樣子）的美國電影，其中有一幕敘述一個青年（由孟甘穆利奇里夫飾演）在一群人面前被一個兇殘的壯漢欺凌，一拳一拳的把他打倒，仆向地面。那個青年個子矮小消瘦，每次仆倒，躺在地上，一動不動，隔了半天，好歹掙扎起來，滿身是鮮血。但他總是不屈服，頑強反抗。壯漢揮拳越來越狠。一輪揮出幾拳，青年應聲倒下，久久動彈不得，看樣子是死定了。可是隔了很久，還是艱苦掙扎，撐將起來。結果壯漢由於出拳太猛，用力太大，弄得疲憊不堪。那個滿身是血的矮小子，反而越打越勇，最後跳將起來，把粗壯兇惡的敵人活生生打死。這便是生命的潛勢的反彈。

存在性都不離純粹力動。純粹力動在主體方面，表現為睿智的直覺，這睿智的直覺可以向多方的導向開展，在道德的導向方面，成為善的意志。根本惡則是純粹力動凝聚、下墮、凝固而成的黏滯的慣習，它是種種顛倒的見解與顛倒的行為的根源。它是穿透意識層，而直透入下意識層的負面的生命要素。這善的意志與根本惡，都是生命存在本身，具有同一的體性，不能分開。因此，解決這個背反的方式，不能機械地把兩者之間劃一界線，一邊是善的意志，他邊是根本惡，因而保留善的意志，揚棄根本惡。無寧是，善的意志在背反中是恆常表現明覺的，但很多時這明覺為根本惡這種重濁的氣稟所掩蓋，而不能以其光輝向外照射。當事人或實踐者必須隨時警惕、警覺，當一念善的意志的明覺生起，便需牢牢地把它抓緊，讓它繼續維持下去，防止它為根本惡的黑暗所吞噬。久而久之，持之以恆，根本惡會漸漸地被收斂，而背反也得以解決⁷²。

西谷最後提到的宗教意義的悔咎問題，表示悔咎可以作為一種特別的契機，促使人在最無力、最無助的極其惡劣的境況中，矢志向上，讓生命反彈，發出堅強無比的強大力量。這亦可以說是隱藏在生命深處的潛勢（*dynamis*）的迸發，如西谷上面所說。這是一種釜底抽薪、先死而後生的具有濃烈辯證性格的經驗。西谷的這種

⁷²一般來說，背反的雙方是相對性格的，這種相對的背反需要被突破，才有生機，希望可言。善的意志與根本惡在層次上，較相對的善、惡為高，它們所成的背反，應從善、惡所成的背反區別開來。我無以名之，姑稱為“另類的背反”。關於這種背反的處理與解決，我在上面論自我的設準，特別是宗教性的迷覺背反我時，有很周詳的闡述，請讀者參考。

洞見，顯然是受到他的前輩田邊元的懺悔道哲學思想的影響，後者宣揚人在失敗中作出真誠的、徹底的懺悔，覺得自己的過失已到了無可救藥的地步，甚至自覺到自己不值得存在了，卻在這極其關鍵的時刻，巨大無倫的力量突然從生命深處湧現出來，如山洪暴發般，為自己闖出一條生路來。這看來是奇蹟，但的確是千真萬確的生命歷鍊⁷³。

（未完待續）

⁷³關於田邊元的懺悔道哲學的意義與作用，我在上面論宗教的委身他力我中，已有詳論，在這裏不擬多贅了。

與京都哲學的對話：西谷啟治論 宗教、道德問題與我的回應（下）

中央研究院中國文哲研究所 研究員 吳汝鈞

筆者按：這是拙著《純粹力動現象學》之第十五章，是深入地探討宗教與道德及兩者的關係問題的專章。這章最近才寫完。今先把它抽出來刊載，俾能就正於高明的讀者。

（接續上期）

四、絕對意義的否定即肯定

由悔咎或悔過說下來，會涉及濃烈的辯證性格的思考。因此，我在這裏要闡述一下西谷的思考方式，這可以說是“絕對意義的否定即肯定”的思考。我還是沿著悔過的題材來說。西谷表示，一般的悔過行爲，並不是積極的、正面的行爲，它無寧是否定性格的。宗教意味的悔過，作為絕對的否定，是最後的主體性，以至究竟的，終極的自己的行爲，而且是最為自我性格的（筆者按：即純粹主體性的），最不能被取代的行爲。它是超越了自我的恣意傲慢而表現出來的。西谷指出，悔過的行爲，一方面屬於自己的意志與自由的表

現；另一方面，又有一種新的實質性的元素流進這否定之中，它不屬於自己的意志與自由，卻是被賦予新的本質，自己從根本惡所具有的質素轉向某種新的質素。西谷強調，絕對否定正是一種轉換：由舊有的質素轉向新的質素。正是在這種轉換中，成就了絕對否定以至悔過。倘若悔過沒有，這種必然的轉機，則仍不是絕對的否定⁷⁴。

西谷進一步說，這種轉換是一種自由與必然的相互攝入的現成活動。西谷因此提出所謂“他者”或“絕對他者”的現前來說，並說這是絕對他者的直截了當的呈現。他認為，這絕對他者的現前，即是對自身的肯定。本來的自我是一種單純的“有”，單純的“器”；但在這轉換中，自我被注入新的內涵，而由“不義之器”轉而為“義之器”。這被注入的新的內涵，正是絕對他者的自我肯定。

最後，西谷作小結謂，所謂絕對否定，是自我的自我否定與絕對他者的自我肯定合而為一而成就的。或者說，這轉換是對自己的

⁷⁴在這裏，我們要特別留意西谷所謂的悔過。在他的理解中，有兩種悔過，一般的悔過與宗教的悔過。後者並不是單純的悔過，而是對悔過的再悔過，這是具有轉換、轉機的宗教行爲。西谷有時也以辯證法的詞彙來說，這種宗教行爲，這便是“絕對的否定”。這絕對的否定，作為具有絕對的性格，並不與“絕對的肯定”對說。無寧是，絕對的否定在宗教的導向來說，即是絕對的肯定，或絕對的否定即肯定。關於這點，我在下面提到西田幾多郎的絕對矛盾的自我同一觀點時，會再有交代。就這裏所展示的來看，西谷的辯證思考力相當強；不過，整體來說，他對一些重要觀念的涵義，例如絕對他者、轉換、回轉、絕對他者的自我肯定、絕對的肯定、絕對的否定即肯定，闡示得不夠清晰。我在下面的闡釋與回應中，提出不少個人的助解，對於讀者或許有些幫助。

否定的再否定，或對悔過的再悔過。此中的關鍵在，轉換的原因，是有絕對他者的現前，這種現前且有動感。進一步，自我接受新的質素，成為絕對他者的所有。西谷進一步強調絕對他者的自我肯定而成為回轉的軸，其導向是：由自我的自我否定轉向這否定的被否定，由這雙重否定轉向被肯定，由被肯定轉向自我肯定。到最後，便建立絕對的否定即肯定⁷⁵。

以上所述，是西谷思維的主脈，處處有辯證的因素在。我試闡釋、回應如下。西谷以悔過為題材，展示這種矢志悔過的虔敬，在生命內部引起反彈，因而從表面的、單純的自我否定轉進而成為自我的絕對否定，而絕對否定正相應於絕對無（Absolutes Nichts）。這是有濃厚的主體性意味的絕對無。這是一種存在的、主體性的轉換、精神的提升。這種轉換是由一種新的元素流入而催生的。這種新的實質性的元素很堪注意，它不屬於自己的意志與自由；就辯證法來說，它不是相應於辯證法中的“正”，卻是辯證地有一種轉換、否定的作用在內，這可視為相應於辯證法中的“反”。若這樣理解，跟著的說法，便很自然了。這種轉換涵有一種自由與必然兩個導向相互攝入的互動關係；自由與必然是相互對反的，但在這轉換中，卻相互攝入，這正相應於辯證法中正、反相互作用而成的“合”。這含有正面意義，西谷以絕對他者的現前來說。為甚麼說“他者”而不說“自身”呢？那是由於它是經過“反”，這一作用而成就的。但他者是過渡性的，它畢竟歸於對自身的肯定，那是由於整個思維歷程終結於“合”的原故。西谷的這樣的思維，非以辯證法來解讀不

⁷⁵ 《主體性續》，pp. 233 - 235。

可。不然便捉錯用神，到處有邏輯的矛盾。

在小結中，我們要留意西谷所謂的“轉換”。這是一種具有濃厚的價值意義的轉化（Umwandlung, conversion）。西谷以對否定的再否定或者對悔過的再悔過來說轉換，有很深刻的意義在裏頭。只就悔過來說，一個人做錯了事，而感到不安，因而悔過，這表示他對所做的錯事有自覺。這自覺固然重要，但只有自覺是不足夠的；光是悔過是消極的，要有積極的行動來補救才成。因此要對悔過再悔過，這是生命的反彈，要讓悔過導引出（initiate）具有動感的行為來。西谷對於這動感的行為，以絕對他者的現前來說，這絕對他者是關連著辯證法中的“反”說的。絕對他者不是完全外在於自我的東西，它是一種反彈；自我由正到反，而為作為反的來源的絕對他者所有，表示自我由“正”的主位移轉至“反”的偏位。自我被翻轉，而為偏。但自我不能永遠停留於偏位，因此西谷有以絕對他者的自我肯定，而成為回轉的中軸的說法。這是要從反的偏位“回轉”為正位。“絕對他者的自我肯定”這樣說不大好理解，這其實是說生命從偏位繼續發展，而回轉，回轉到自我本身的正位。絕對他者是反彈，反彈是一種歷程義的過渡狀態。反彈的“反”之後應有“肯定”的“正”，而這“正”是經過反彈的反而達致的，就辯證法來說，這應是“合”。故生命的發展歷程是：

自我被否定→這否定被否定→被肯定→自我肯定

否定被否定或否定的否定即是肯定，這肯定是經由雙重否定而來的。在邏輯，雙重否定與肯定是等值的，但真實或真理的層面並沒有改變。在辯證法，雙重否定的結果是肯定，但真理的層面被提升

了，由相對的真理轉換為絕對的真理。這種肯定是絕對的肯定。由於整個過程是從否定開始，故最後可說“絕對的肯定”即是“絕對的否定即肯定”。

我在上面註 74 中提到絕對的否定在宗教的導向來說，即是（或通於）絕對的肯定，這點若放在純粹力動現象學的立場來看，是可以成立的。絕對的肯定相應於絕對有，絕對的否定相應於絕對無，雙方作為展示最高真實的終極的原理看，是同樣有效的。純粹力動作為在絕對有與絕對無之外，而又可以綜合這兩者的終極原理，更能周延地展示最高真實。而絕對的肯定或絕對有與絕對的否定或絕對無在統合於純粹力量之中這樣的脈絡下，是相通的，甚至可以說同一性。西田幾多郎有絕對矛盾的自我同一的提法，我未有精確地研究過，這提法的涵義（希望以後有機會研究）。不過，就關連著我在這裏正在討論的題材來說，我想我們可以對西田的這種提法作如下的解讀：有與無是矛盾，但這矛盾是相對性格的矛盾，絕對有與絕對無或絕對的肯定與絕對的否定亦有矛盾，但這是絕對矛盾，而不是相對矛盾。這絕對矛盾的雙方都統合在純粹力動之中，雙方以其殊勝的性格充實純粹力動的內涵，在純粹力動的脈絡下相遇而達致一種辯證的諧和關係，甚至是同一關係。這便是絕對矛盾的自我同一。

回應完畢，以下我們看西谷如何運用上述的辯證的思維，具體地處理宗教與道德，特別是後者的問題。西谷認為，與本來的道德立場相異的地方，經過絕對的轉換，便與作為善惡的彼岸的道德的無記的側面合一了。此中有道德上的合理性與非合理性的相即、作

為與非作為、努力與無為的相即。這並不表示合理性不再是合理性了，努力本來便不是努力了。無寧是，道德中的合理性正正在保存著合理的全部的當兒，在絕對無中成為非合理化。這即是理性的絕對的否定，即絕對的肯定之意。又，在努力即是自己所作出的實際的努力的當兒，其“自己所作出”的意味被超越了。這恰像一根草在正在開花的當兒，突然草不能自主地、自由地成長，卻受限於大生命的必然性，“這根草”的意義被超越過來那樣。在道德的努力之中，有自由展現，但這自由即在自由之中有深厚的必然性。努力即是無為，作為即是非作為。這裏所謂的無為、非作為，並不可視為努力與作為的單純的、直接的否定看。這否定性其實有辯證法的直接性在。即是說，依於與媒介性的相即，反過來變成根本的直接性。在其中，努力與作為反過來最根本地（西谷自加：即是，“自己的”努力這種意味作失去了自己的努力看）出現在眼前⁷⁶。

西谷又從道德的題材轉移到有、死、非主體的與宗教亦有關連的題材方面，表示這些東西與活生生的實踐的主體性是不二的。基於絕對的否定即肯定這種思維，我們可以說，這是在絕對否定性之上的否定即肯定。在這否定即肯定之中，不管是否定性抑是肯定性，都是全體性的，囊括一切的。（筆者按：指囊括有、死、非主體）⁷⁷。

西谷所提的上面的意思不大好解，但很重要。我試闡釋和回應如下。西谷在這裏提轉換，用“絕對”字眼，稱之為“絕對的轉換”，表示這種轉換是具有宗教的、救贖意義的；生命從迷執之中，透過

⁷⁶ 《主體性主》，p. 79。

⁷⁷ 《主體性續》，p. 239。

迷執的轉換而翻騰上來，而顯示明覺。這在禪宗來說，其實是“大死一番”，把一切我執與法執的葛藤一刀割斷，亦徹底埋葬了種種顛倒的認識與行爲，“絕後復甦”，要成就新生。西谷因此說，與道德立場不同的東西，或者行爲，透過絕對的轉換，都融攝於超越善、惡的相對性的絕對的道德之中，這絕對的道德不再有相對的善、惡可言，而是絕對的無記。西谷以絕對無來說轉換後的境界⁷⁸；在這絕對無之中，對立性格的性質、事體，都是相即，甚至互相置換。就道德的合理化或道德理性來說，它可以在絕對無中置換為非合理化。在絕對無中，合理化與非合理化並不對立，卻是提升為絕對的合理化與絕對的非合理化，或者是道德理性的絕對的肯定與道德理性的絕對的否定⁷⁹。雙方在純粹力動之中，由遇合而相攝，以至融而為一體。絕對的肯定即是絕對的否定，這意味甚麼呢？這是指對終極真理的不同入路，兩者的分別，只是在方法論性格中。即是在對終極真理的體証的實踐中，以正面的方法去體証，是絕對的肯定，是絕對有；以負面的方式去體証，是絕對的否定，是絕對無。這點非常重要，希望讀者能善會。

至於西谷所提的“自己所作出”，顯然是自我意識以至我執的出現，這是要被克服、被超越的。但克服、超越它的，是在終極層次

⁷⁸其實亦可以絕對有來說轉換後的境界。無與有在絕對的層次，並不對立。

⁷⁹我們亦可以說，道德理性在絕對無或絕對的否定中被解構。不過，這是從京都哲學的絕對無的立場看是如此。不單道德被解構，理性也被解構。但在純粹力動現象學的立場來說，道德理性還是道德理性，只是道德不與“非道德”相對立，理性不與“非理性”相對立而已。

的無我的明覺；這無我的明覺是絕對無在主體方面的表現。在這個層次，自由即是必然，努力即是無爲，作爲即是非作爲。這自由、努力、作爲都不是在意識中出現的，都不指涉任何個別的主體，而是超越的主體性的任運的活動。這其實是通於道家特別是老子所說的無、無爲、無不爲，這後三者（無、無爲、無不爲）的無分別性，一時並了。這自由、努力、作爲，在西谷看來，是透過媒介而相即，三者的分別被泯除。這媒介是甚麼呢？它不是別的，正是上面說的轉換。這媒介是絕對媒介，事物透過它可以提升真理的層次，由世俗諦進於勝義諦，而臻於絕對的境域⁸⁰。這絕對的轉換作爲媒介，所轉換的並不是事物，不是由甲物轉換成乙物，而是讓努力與作爲抖落自我意識、我執、儼然與自己無關地直接現前。這是一種境界很高的道德的涵養。西谷自加的“自己的”努力這種意味作爲失去了自己的努力看一點，做得非常恰當。以普通的、一般的字眼來說，即是，自己努力做事，但不展示爲自己做的。這很有老子的退讓、收斂以使自己能長久的韜光養晦的，具有高度智慧的生活態度。

最後，西谷再次強調，絕對意義的否定即肯定的思維方式，這方式其實便是絕對的否定即絕對的肯定。絕對的否定是禪宗的大死一番，絕對的肯定是絕後復甦。這並不難理解，我在上面也清晰地作過解說。西谷所謂絕對的否定即肯定，即是在絕對否定性之上的否定即肯定，這種說法會帶來誤解。倘若這是指“在絕對否定性之上”的“否定即肯定”，這則把否定即肯定的背景，放在絕對否定性

⁸⁰絕對媒介是田邊元哲學的重要觀念，我在這裏的提法，是依自己的意思，不必根據或依從田邊的用法，請讀者垂注。

一邊，這會讓人想到絕對否定性高於絕對肯定性，在絕對肯定性之上的否定即肯定是不能說的。我想西谷不是這個意思。他的意思應該是絕對的否定，即肯定即是“在絕對否定性之中的那個否定”即是“絕對的肯定”。這種理解，若放在純粹力動的脈絡中說便很自然了，這點在上面已交代清楚了。

以上是我的闡釋與回應。我們在上一節討論過善的意志的潛勢（*dynamis*）。西谷提到，這種力動的潛勢，亦表現於道德的自己否定即肯定的發展中。這種力量與具有自己的本質性格的罪業世界有相依的關係，此中有一種對這相依關係的解釋與救濟的要求，作為對這種力量的交代。在這一點上，有對於自己與世界的本質的否定的欲求，同時亦有對於自己與世界的本質（西谷自註：新近獲致的本質）的肯定的欲求，而對於與存在的本質關聯著的否定即肯定的（西谷自註：因此是最後的）潛勢力也出現了。西谷表示，便是因為這樣，這樣要求（*Bedürfnis*）與我們對於自己的根本的缺失的自覺有表裏關係⁸¹。

在西谷看來，否定即肯定的相即關係亦發生於理性之中。他認為，理性是超越我意的，它以肯定、否定的相即來消棄我意。理性在人的存在的內部具有超越、克服我意的任務，它以絕對的否定即肯定、肯定即否定的立場來抑制我意。不過，西谷認為，我們不單要以理性來對我意，作否定的超越、克服，更要進一步把絕對的否定即肯定、肯定即否定的思維貫注入我意的內部，在橫互於理性面

⁸¹ 《主體性續》，p. 228。

前的自然之中，使無我的根本的主體性現前⁸²。

進一步向學術方面看，仍不能不涉否定即肯定的思維。西谷表示，學術的知識與學術之中的理性的立場，不管具有何種普遍性、客觀性，限於是理性的立場，故未能算是真正的覺照，基本上仍未脫離妄想的性格，這仍需要經歷一種真正的絕對的否定。至此為止，信仰主義是完全正確的（筆者按：這是指未經真正的絕對否定的情況）。但若由此辯証地更進一步，則需要有包含學問的直接的否定與捨棄在內的如如的立場現前，正像“不思量底如何進於思量、非思量”那樣，或者像神秘主義的“無知的知”般的立場。在這裏，科學、哲學一方面要接受絕對否定，另一方面又要即此即認取學術的自由。西谷作小結謂，道德與學術的這樣的捨棄，以絕對否定的根源性的徹頭徹尾的做法為基礎，只有在真正的根本的主體性對自律的理性的主體性予以否定即肯定之中，才是可能的。

西谷進一步表示，這種立場（筆者按：指上面所說的否定的、捨棄的如如的立場）是神秘主義關連到靈魂的突破（*Durchbruch*）的說法。他認為，在自我的根柢的絕對他者的出現，所謂神之子的誕生，這種條件下，靈魂可以從自己的底部突破開來，而進入上帝之家；更進一步可衝破上帝之家而出，達致“神性”的無，而得到“脫底的”自由。在這自由之中，基於在自己的根柢中的絕對他者的現前，我意被否定過來，而有新的自己脫體出來，根源地、主體性地在神性的無中與上帝合一，或成為無我。若從信仰主義的立場辯証法進一步發展，則亦可以以否定即肯定（西谷自加：同時又以

⁸² 《主體性正》，p. 85。

肯定即否定)的方式處理自律的理性立場,達到絕對無的境界,而上面提及的神秘主義的立場便可著先鞭地得到了。這樣道德與學術中的理性的自主性與宗教中的絕對否定性便得到辯證的統一⁸³。

以下是我的回應。主體中的否定與肯定相即,只有在絕對意義的層面,才是可能的。即使涉及他者,這他者亦是絕對性格。而這種相即是辯證性格的相即,不可能是邏輯的相即。邏輯上的矛盾,同一、排中的關係,只能在現象界的真理,亦即世俗諦 (*samvṛti-satya*) 中發生,在這個領域之外或之上,邏輯規律便無效了。一切關涉到高層次的真理的關係,在勝義諦或第一義諦 (*paramārtha-satya*) 中的關係,都需以辯證法來處理。而辯證法的運作,聚焦在“反”一面。絕對他者,便是一種反。

西谷以善的意志的潛勢,表現於道德自身的否定即肯定之中,而這潛勢的力量,對於與自身相依的罪業世界有兩種要求:解說與救濟。解脫的要求是義理性格,救濟的要求則是宗教救贖性格。基於這種要求,善的意志的潛勢的力量或乾脆說是善的意志,對於自己與世界有一種本質方面的否定或肯定。在這一點上,由於善的意志是絕對的善的意志,因而它的潛勢的力量可以提出否定即肯定的要求 (*Bedürfnis*)。這種否定即肯定的要求的目的,依我看,是絕對的善的意志向客觀世界拓展,一方面展示自己,一方面發揮自己的影響力⁸⁴。特別是發揮自己的影響力,是需要足夠力量的,這是潛勢所提供的力量。這力量的表現方式,是對世界否定或肯定,或否

⁸³ *Ibid.* , pp. 80 – 81 。

⁸⁴ 這種自我展示,亦可依海德格的名言:真實的本質是呈顯來解讀。

定即肯定。否定不離肯定,這表示否定與肯定可以同時同處發揮力量,不受制於時間與空間。自我與世界,有惡的成分,因此要否定;它也有善的成分,因此要肯定⁸⁵。否定也好,肯定也好,都是本於一個宗教的目的,那便是透過否定即肯定的辯證以達致解脫。

西谷認為,否定即肯定的相即關係,亦可存在於理性與我意之間,理性可超越我意,可以透過絕對的否定即肯定、肯定即否定的方式來抑制甚至揚棄我意。我以為所謂“我意”,應是指自我中心意識,這可以帶來我執,增添人的煩惱。對於西谷的這種說法,我覺得應該仔細理解。他所說的理性 (*Vernunft*),以康德的詞彙來說,必須是實踐的理性 (*praktische Vernunft*),而不可能是純粹的理性 (*reine Vernunft*)。只有實踐的理性才具有絕對義、無限義,純粹的理性,不具有這種義涵或性格。這由純粹的理性,只能應用於可能的經驗 (*Erfahrung*) 的範圍一點可以見到。實踐的理性則可以超越可能的經驗的範圍,而指涉及以至處理形而上的問題,如靈魂不朽、意志自由和上帝存在之屬。

但跟著西谷所提有關學術問題的說法,展示了他所說的理性,是純粹的理性;它雖指涉、具有普遍性、客觀性,但畢竟是知識的與邏輯的理性。這種理性雖能成就經驗知識與邏輯,數學一類的形

⁸⁵ 自我與世界同時以善、惡來說,則所涉的應是現象層面的自我與世界。對於這樣的自我與世界的否定或肯定,可以如西谷所說,是本質性的否定或肯定。對某種事物作本質性的否定,是對它加以克服、超越,這雖不是消滅的意味,但有不讓它發揮主導的影響的意味。對某種事物作本質性的肯定,則可以有轉化的意味,讓它的價值具有恆久性。被轉化了的事物,不再是生滅法。

式知識，但卻是有執的，執取對象相與概念相，故西谷說這種理性不脫妄想的性格。執是虛妄執著，這便是妄想。理論理性需要被否定、被超越，理性才能從純粹的或理倫的層面上提至實踐的層面，而成實踐的理性，以處理道德與宗教的問題。這是德國觀念論的核心觀念，西谷自然非常熟悉。他所說的“真正的絕對的否定”，便是對著理性從純粹的、理論的性格轉為實踐的性格而言的。西谷所說“不思量底”，是指沒有思考作用的感性（*Sinnlichkeit*），這是經驗的直覺或感性直覺的機能。“思考”是指知性（*Verstand*）的作用，相當於純粹的理性，這亦相當於神秘主義所說“無知的知”中的“無知”的“知”。而“非思量”則是超越思考，這相當於實踐的理性，亦大體上可以關連到康德的和我的純粹力動在主體中所表現的“睿智的直覺”（*Intellektuelle, Anschauung*），亦可說是相當於“無知的知”中的後一種“知”。這裏牽涉很多觀念上和理論上的問題，我不想在這方面詳細贅述，鑽牛角尖。我想說的是，西谷在這裏的主要意思是純粹的理性，需要被辯證地被超越、被否定，才能上提而轉出實踐的理性，以處理道德與宗教的問題。以西谷自己的詞彙來說，純粹的理性需要透過絕對的否定即肯定，才能轉成實踐理性。這是他所謂的“突破”（*Durchbruch*）。

以我的這種理解為依據，則我們必須注意兩點。一、西谷用“理性”這個字眼，意義並不一致。能超越、克服我意的理性有終極義，是絕對的主體性，近於康德的實踐理性。而學術的知識與學術之中的理性，所涉及的理性，則缺乏終極性格，是有執著和妄想的理性，這則近於康德的純粹理性或理論理性。二、西谷在談及後一種理性

時，提到真正的根本的主體性，對自律的理性的主體性，施以否定即肯定的處理的問題。這樣說，是把自律的理性的主體性視為否定即肯定的作用的對象，更具體地說，視為真正的根本的主體性，以否定即肯定的方式，來處理的對象，這是把自律的理性，從主體性的身分貶而為被“絕對的否定即肯定”所處理的客體性的身分，這便讓自律的理性陷於矛盾的困境。“自律的理性”是康德的道德哲學的關鍵性的觀念，是最高主體性，這最高的主體性是“自律”的所涵，如把它看作是被處理的客體性，則與“自律”的意思不符順，對“自律”的意思有矛盾。

五、下墮與回轉

上面所論有關絕對意義的否定即肯定，是在工夫論的脈絡下的努力的歷程，是方法論意義的。這種努力的歷程自然有價值的導向義，人若能順著這種歷程而行，依西谷，即能獲致精神上的最高境界，所謂覺悟或得救贖。在這裏，我想作一小結，就主體或自我的實踐經驗，看它在這方面的整個面貌。我只是就所牽連的最重要的問題扼要地闡述；較周延的、全面的交代與發揮，則要放在下面論感官世界與睿智世界的相互攝入與絕對無這兩個題材時為之。在這一小結中，我集中在兩個問題上討論，這即是下墮與回轉。這亦涉及人的精神發展中通常會經歷的階段，內中的辯證意義，還是很濃厚的。

從存有論言，人的生命存在自然是以主體性或自我為主導。這主體性或自我在開始時（這開始不是從時間說，而是從邏輯說，從義理說）通常是處於一種蒙昧的狀態，或具體地說，處於一種善、惡未分而為渾然一體的狀態。這主體或自我是要發展以顯示自己的內在，蘊藏的質素的，這正符合海德格的真實的本質是呈顯的洞見。主體或自我若不呈顯，它的本質便無法向世界敞開而被理解。而這呈顯，是呈顯於發展的歷程中，這歷程基本上是辯證性格的，即需經過一個逆反的階段，透過對這逆反的超越與克服，主體、自我才會成熟起來，它的內涵也會豐富起來，精神的、生命的境界也會得到提升。

呈顯需依賴具體化，抽象的東西說不上呈顯。具體化預認主體的分化，或分裂，分化或分裂而成的東西，要落入時間與空間的網絡中，才能完成呈顯。作為渾然一體狀態的主體分化、分裂，不免要開出二元性的相對格局或關係，如善與惡、美與醜、罪與福之屬。主體拆裂，常是沿著下墮、凝聚的方式進行中，在時空的網絡下，接受種種挑戰、磨煉，最後復歸於統一，精神得以提升，而回轉到原來的渾然一體的狀態，但這是經過歷煉的、自我轉化的渾然一體狀態，較諸開始時的渾然一體狀態要成熟得多。這種分化、拆裂，下墮而後又統一，回轉的發展模式，可以不斷循環下去，以至於無窮無盡，沒有止境。物質宇宙是有窮盡，但精神世界則沒有窮盡，它是生生不息的。如上面所述，純粹力動便是依循這種發展模式前進，而開出現象學意義的世界。這便是本節標題“下墮與回轉”的涵義。

在關連到生命存在的下墮與主體性的分裂的問題上，西谷很有他自己的觀點。在人性的問題上，他比較重視根本惡，較少談及善性。他強調主體的極端的分裂性，分裂成暗晦的自然與根柢的虛脫（西谷用的字眼是“缺如”）。這兩端都傾向於根本惡方面。西谷強調明覺，認為我們對於根本惡的明覺與否定，這根本惡的明覺（筆者按：即對根本惡的否定的明覺），是同一的明覺的兩面表現⁸⁶。跟著，西谷指出，分裂而成的兩個主體性（筆者按：應是次主體性才對），正是明覺的內容（西谷自註：被明覺化的東西）的兩面人。由對根本惡的明覺，而明瞭自身，而有由對自身的明覺，而明瞭根本惡。不過，西谷強調，根本惡亦是自己的根本的主體性。結果是，作為一個整一體的主體，把自身明照起來，被否定的自己的根，與具有否定作用的自己的根據，一齊承受自我省察的光輝，而那根據，亦即最後的主體性，作為“完全的虛脫”，與這個根，作為“暗晦的自然”，都同時被照明了⁸⁷。

我先回應這一段的內容。約實而言，這一段很不好理解。西谷還用西方哲學，特別是德國觀念論的表達方式來表顯，它自己的扎

⁸⁶此中西谷用“明らめ”或“あきらめ”字眼，這是達觀、死心、斷念的意味，漢字本應是“諦”，即“諦らめ”。而有明亮、明覺意味的，則是“明らめ”或“あきらか”。我懷疑正確的字眼應是“明らか”或“あきらか”。在這裏，我姑譯或“明らめ”或“あきらめ”為“明覺”。不管怎樣，西谷說對於根本惡的“明らめ”與否定它的“明らめ”是一種“明らめ”的兩面，這很近於智顛大師的“一念無明法性心”的綜合的、辯證的思維方式。

⁸⁷《主體性續》，p. 228。

根於東方哲學，特別是佛教天台宗的弔詭性格的洞見。這顯然是屬於西谷的論著中最難以理解的那部分。他論主體性的分裂，只突顯分裂出來的負面的一面，這即是暗晦的自然與根柢的虛脫，這有虛無主義（Nihilismus）的影子，讓人覺得他要把主體性撥歸到根本惡方面去。實際上，他並未有忘記主體性的明覺，只是把它放在後設的（meta-）位置而已，這由他提到，對於根本惡的否定，都有明覺可見。但他在另一面又以被分裂出來的兩個次主體性：暗晦的自然與根柢的虛脫，作為明覺的內容看，這便有問題。以次主體性說根柢的虛脫還可以，但暗晦的自然怎能與次主體性掛鉤呢？這是讓人大惑不解的地方。西谷的思想一向給人的印象是深刻而清晰，這裏的失手是他的敗筆。最值得注意的是對根本惡的明覺，根本惡和明覺是構成主體性的兩個要素，它們同時存在於主體中，而又不斷對抗，正構成京都哲學家，特別是久松真一所強調的背反

（Antinomie）。明覺是主體性，根本惡也是（根本的）主體性。這兩個性格相對反的生命要素，都內在於主體性中，這種弔詭的思維，天台宗的智顛大師是最擅長的。他提的“一念無明法性心”觀念是最顯明的例子。在西谷看來，背反最後被克服，其方式是“作為一個整一體的主體，把自身明照起來”。西谷這樣說有點隱晦，我猜想其意思是，有一種“自我省察的光輝”（筆者按：西谷跟著提出的字眼），從明覺中躍起，照破並超越、克服這背反。西谷最後說的作為完全的虛脫的根據或最後的主體性，是指背反中的明覺；作為暗晦的自然的根，則是指根本惡。二者“同時被照明”，正是我剛才說的自我省察的光輝，從明覺中躍起，照破並超越、克服這背反。

最值得注意的是西谷的“根本惡亦是自己的根本的主體性”的說法。這表示根本惡不是外在的，它是主體性自身的性格；在存有論上，它是存在於主體性中。要對治根本惡，需就主體性自身著手，讓它進行自我轉化。這其實是主體性自身對自身的自我轉化，轉化的結果自然是主體性的明覺。這樣的思維與工夫論，很像天台智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的著名口號。煩惱自身正是菩提智慧顯現的處所，生死世界自身正是獲致涅槃境界的地方，不能否棄它們，只能轉化它們。若否棄它們，即等同否棄菩提與涅槃本身了。根本惡的情況也是一樣。我們不能否棄根本惡，只能轉化它，讓它變而為明覺。若否棄根本惡，則連主體性也一併否棄了。這是不可能的。根本惡是讓人下墮的處所，同時，也是讓人回轉的處所。

西谷說主體性的分裂，而成負面的暗晦的自然與根柢的虛脫，有點類似我自己所提的純粹力動或睿智的直覺凝聚、下墮、分化而詐現象世界種種物事的情況。不同的是，我是順著人不明瞭或物的詐現性格而加以執取，因而生起種種顛倒的見解與行為。這是從佛教論人性的無明說下來的。西谷則吸取德國觀念論的根本惡

（radikales Böse）觀念來交代人性的負面。

回應完畢，我們要進一步較詳細地看生命的回轉歷程。在這方面，西谷就道德與欲望對比著、對立著來說，把根本惡概括在欲望之中；同時也牽涉到絕對他者的助力。西谷提到，道德是否定欲望的，它從欲望的根柢，把根本惡呼喚出來，又被根本惡否定地統一起來。這是第一階段。然後，道德作為在這統一之中的否定的契機，從完全是被否定和軟弱無力的狀態中翻轉過來，把絕對他者的現前

即能動性呼喚出來，因此而有轉機。這是第二階段。在這第二階段的同時，根本惡依於由絕對他者的正義而來的，否定的統一翻轉上來，把作為逆對著絕對他者的意志的本來面目呈現出來。而絕對他者的否定性，在道德作為否定根本惡的契機變成軟弱無力的善的悔過意志時，以後者作為引子，呈現出來。這絕對他者作為轉機（筆者按：這是回應上面提到的轉機），而與惡對立，作為制裁惡的意志呈現出來。在這種對立之中，根本惡化而為意志，作為人的逆轉（perverse）的意志顯現出來⁸⁸。

接著是我的回應。西谷在這段文字中，點出道德和絕對他者在宗教活動中的參予性和辯證性，又闡述惡特別是根本惡的轉化。道德即是上面提到的主體的明覺，在回轉的宗教覺悟的終極理想的實現中，扮演重要的角色。它對絕對他者呼喚，從軟弱無力的狀態反彈，而成為覺悟的轉機。絕對他者作為一個具有正義的德性的終極原理，應道德的呼喚和反彈，藉著善的意志的接引，而成為轉機，發揮堅強的否定作用，以壓制惡的泛濫，最後把根本惡轉化為正面的意志力量。因此西谷在後面的文字中，提到新柏拉圖主義者普羅提諾斯（Plotinos）的學說，在這學說中，根本惡作為為絕對善所否定地統一起來質料，轉向逆反於基督教的上帝的意志的意義方面去⁸⁹。這又讓我們想起，我在不久前提到的天台智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的思想了。

在這裏，我認為我們需要注意兩點。一、西谷很強調道德在達

⁸⁸ Ibid., pp. 236 – 237。

⁸⁹ Ibid., p. 237。

致宗教覺悟的積極作用，它能呼喚絕對他者，同時又能在疲弱的主體性中反彈，而成為覺悟的轉機。在上面我曾指出，在宗教與道德的關係問題上，京都哲學家並不是很重視道德的作用，甚至有人（例如阿部正雄）強調道德需先潰散，才能成就宗教。西谷這樣重視道德，在京都哲學家群中，是很少見的。二、京都哲學家除田邊元與武內義範外，都提倡自力主義，其中尤以西谷的同輩久松真一倡導最力，堅決反對他力主義，西谷在這裏顯示出濃厚的他力主義色彩，他認為絕對他者具有正義的德性，同時有強大的否定力量，能壓抑和制裁根本惡。他甚至認為絕對他者，具有一定程度的能動性、動感，並不是只在人在苦難中稱名念佛時，才發悲願以接引、救渡眾生的。

以上是我的回應。下面我們看西谷對人的下墮、回轉的總的、概括性的描劃。西谷從人的本來狀況說起，表示人在自我的本性轉換方面，一方面有在行為上的自由，另一方面也含有超越了恣意放縱的必然決定。在這種限設下，自我成了根本惡或絕對他者的從屬，以至於成為它的“器”（筆者按：器，指工具而言）。若是這樣，則只能說單純的存有、死亡、非主體性而已。這樣的自我，在與根本惡的關係之中，一切能力都會被挖掉，實踐上的希望、展望也會被剝奪，生命存在在單純的存有之中，被還原為事件，而成為絕對他者的救贖對象。在自己的生命中，自己不能以自己的實踐能力的根源來展示自己（西谷註：這是非主體性）自己不能以自己的生命的根基，以至存在的基底而存有，而存在（西谷註：這是死亡以至純然的存有）。總之，自己不能作為根柢的東西而存在。即使是在宗教

的領域，人亦只能從純然的存有身分與上帝溝通。

在新的回轉之中，人在精神上有本質意義的提升。這種提升的內容是，根本惡對於回轉來說，作為意志與回轉對立起來；自我亦不作純然的實有，卻是作為逆轉的意志而出現。在這種情況，作為“絕對他者的實有”的自我，亦回復原來的實踐性。值得注意的是，這種實踐性不單純是自己的實踐性，在自己中初次發出來的存有、死亡、非主體性的自己，而是在存有中有實踐性，在死亡中有生機，在非主體性中有主體性的復位的自己⁹⁰。

我的回應如下。對於人的本來狀況，西谷是從存有論的角度著眼看，在這一點上，有自由與必然性可說，但整體來說，是傾向於負面，自我缺乏獨立性，不是受根本惡所宰控，便是受制於絕對他者。人只有從屬性質的工具意義，只有存在、死亡（非存在）與非主體性；只是客體化的東西，缺乏道德理性。這當然不是我們努力的目標，甚至不是生活的目標。西谷在這一點上，很有虛無主義的傾向，可能是受了尼采（F. W. Nietzsche）的影響。特別是，人在根本惡的操控下，自我的內涵被挖掉，生命存在變成沒有生機的客觀事物，沒有人的尊嚴、主體性，只有向絕對他者乞憐，等待它的救贖。最高主體性、最高自由，甚至一切價值（精神的價值）都無從說起。人完全下墮而物化，對於上帝來說，人只是一單純的、僵化的存在物而已。純然的存在不能回應、接受上帝的愛。

在回轉方面，西谷提到精神的本質性的提升，這“本質”是甚麼意義的本質呢？我認為西谷深受德國觀念論的熏陶，這可能是指

⁹⁰ Idem。

最高的意志自由而言。這意志自由可發出堅強的力量，以對治根本惡。自我是以這種意志自由來說的，它與絕對他者結合起來，成為後者的實有。自力主義與他力主義有一種巧妙的統一，這種統一，讓自我從唯物論、機械主義、客觀主義、自然主義中釋放開來。倘若相應於西谷的這種精神性的回轉，以純粹力動現象學的立場來說，則從唯物論、機械主義、客觀主義、自然主義解放開來的知性主體，回復為原來的睿智的直覺的明覺，不再執取對象為有常住性、不變性的實體，而明瞭它們的詐現性格，以充滿動感的自由無礙的主體（可以是美感的、德性的、宗教的主體）遊息於多樣性的對象之中，對它們不捨不著，而成就無執的存有論。

六、感性世界與睿智世界的相互攝入

上面論自我的下墮與回轉的問題，基本上就是就人自身的精神狀態或境界的上下推移說。這種上下推移的活動，畢竟是在客觀的世界中進行的。所謂“客觀”，只是程度上的涵義。是在相對性格的脈絡下說的；它不是絕對義。即是，客觀世界並不是指與我們人的生命存在的主體性完全無關的外在的、獨立的、割斷一切主體關連的世界，而仍是與人的主體的生活息息相關的世界。對於這客觀世界，西谷以感性世界來說；而對於人的主體的精神世界，西谷則以睿智世界來說。這兩個世界是不能絕對地分隔開來的，無寧是，它們有一種相互攝入的連接關係。這所謂“相互攝入”，是關連著人的主體

實踐的、修証的活動來說。

首先我們看自己與世界的關係，特別是就道德作為指導原則來說。西谷很強調在道德的脈絡下自我的自己立法性。它自己立法，同時也必服從這法。所謂自己立法，表示通過自己的實踐，在實踐內面，開啓出支配人格關係的道德法則，和以這法則為秩序的睿智的世界。這展示出世界與這法則，通過自己立法展現出自己的內容，而這世界亦成為作為自己的根據，以至“基底”的本來的自己存在性的實有（西谷自註：實質性）。在這種理解中，自己便是自己，自己便是世界。另外，就自己服從法則一點來看，可藉著以法則與其世界為中心，而在其中見到自己。這樣，自己作為世界的一個成員，而在法則的脈絡下與他者建立關係，自己依世界、法則與他者而有其存在性。在這種理解中，世界便是世界，世界便是自己，與前逆反了⁹¹。

西谷進一步就服從自己所立之法這樣的道德的實存，而看到由“自己即自己，自己即世界”到“世界即世界，世界即自己”中含有一種重大的轉換。他提醒謂，此中的自己是在嚴格的實踐意義中的現成的（筆者按：存在的、主體性的）自己，而實踐則是自己現成中的實踐。這裏有一種實踐與存在上的相即關係，是自己與世界在實質內容上的轉換。此中有一力動，那是自己實現自己的力動，是自己在自己的內部把世界實現出來。或者說，是使世界在自己的內部現成開來。這是一種自己與世界相互擁有的關係，“相有”的關

⁹¹ Ibid., p. 205。

係。這種相依相入的關係，正展示出力動的實踐的意義⁹²。

我在這裏先作回應。西谷強調自己定立法則，同時也必服從這法則，這顯然是順著康德的道德哲學說下來。依西谷，這種法則有道德義，是睿智的世界的根基。不過，這裏有一個問題，西谷的哲學的立場，是空的存有論，由這存有論所開出的世界，其中的一切事物，都是以空為性，但在空之中，仍保有各自的姿采，各有其自體。事物本著這種自體，構成回互相入的關係⁹³。這種世界的道德意味並不明顯。這讓人感到困惑。我的推想是，西谷早期較重道德，後期則從道德轉向宗教方面去。我們在這裏所依的《根源的主體性の哲學》是他的早期作品，他的空的存有論所依的《宗教とは何》則是較後期的著作。至於說自己是自己，自己是世界，是以自己為主位，世界為客位；亦可說世界的存有論的根據是自我，世界是自己的實有。說世界是世界，世界是自己，則是以世界為主位，自己為客位；亦可說自我是由世界而來，自己是世界的實有。這樣，自我或自己與世界互為主客，在邏輯上、存有論上地位是均等的。不管怎樣說，自我是真正的主體性，世界是具價值義的世界，雙方都具有現象學導向。

“自己即自己，自己即世界”是以自己為主；“世界即世界，世界即自己”是以世界為主。說由前者到後者，發展到後者，含有重要的轉換意義；這是表示把終極關心的所在，由自己轉到世界方面

⁹² Ibid., p. 207。

⁹³關於西谷的空的存有論和事物間的回互相入的關係，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 137 – 146。

去。這是心靈的敞開，向世界開放，包容世界。這點雖然重要，但仍不如跟著要說的那一點。即是，所謂自己，是實踐意義，從活動來說，不是就概念說。把終極關心由自己轉移到世界，自己是實踐、活動、世界則是存有。把關心從實踐、活動帶到存有，這樣便把活動與存有連在一起，讓兩者相即不離。自己是活動，世界是存有。在這裏，對於力動的肯定，呼之欲出。因此西谷表明，此中有一力動，自己實現自己的力動，依於這力動，自己在自己的內部把世界實現出來。這其實已不是西谷所謂的自己與世界的相有關係，也超越了上面說的自己與世界的均等關係，而是自己實現世界，創造世界；亦即是活動實現存有，創造存有了。這點非常重要。由此可以通到我所提的純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現現象世界、存在世界、存有的根本意趣。因此，西谷在後面跟著說，由道德的實存、實踐而確認的“自己與世界”中的世界，是睿智的世界，並認為這自己與這睿智的世界有一種統一的關係⁹⁴。在我看來，這其實已超越了統一的關係，而是自己或自我創造睿智的世界了。

倘若以純粹力動現象學的語言，來表達自我創造睿智的世界的話，則可以這樣說，純粹力動在主體方面表現為睿智的直覺，後者自我屈折而成知性。在客體方面，純粹力動，凝聚、下墮、分化而詐現現象世界。結果是，知性與現象世界處於一種二元對立的關係。知性以其自身的思想概念或範疇作用於現象方面，依後者成為對象，建立對對象的客觀，而有效的知識。另一面，知性亦執取對象，以之為具有實體、自性。不知對象或其前的現象，只是詐現性格，

⁹⁴ 《主體性續》，p. 209。

沒有獨立自性可得。這樣，對對象方面的認識，便成有執的存有論。不過，知性雖虛妄地執取對象而產生種種顛倒見解與煩惱，作為其源頭活水的睿智的直覺並未消失，它潛藏在知性的底層，仍不斷發出明覺，當這明覺不斷積聚而成為一般力量，足以突破、衝破知性的執著時，睿智的直覺即不再自我屈折而收回知性，亦其睿智的明覺，來滲透至對象的內裏，知對象不過是詐現性格，因而如其為詐現性格，而認識它，不再起執。此時對象，世界便成無執的存有論。或更確切地說，對對象世界如實地、如其為詐現性格地理解之，而不加以虛妄執著，這種認識，便成無執的存有論。此時的對象世界，便提升而為睿智的世界，而恰當地認識它的，是原來的睿智的直覺，而不是知性。所謂自我、或真我，是從純粹力動表現在主體方面的睿智的直覺說，它不是個別的自我，而是一普遍的自我，通於各個主體。

回應完畢，以下我們很快便會觸及這一節的主題：感性的世界與睿智的世界的相互攝入了。不過，我還是要先從道德問題說起，特別是道德的理念問題。由道德的理念說下來，最終不免要涉及具體的實踐問題。西谷提到，道德的理念指涉道德的意志與行為方面的高層次的（西谷自註：睿智的）實體性。但這並不表示道德實踐，便是具體的行為。西谷強調，要落到具體的層次，在感性世界作為“質料”之中，需有一種辯証性格的否定作用（筆者按：這否定之意要到下面才能明瞭）。感性世界作為材料，是道德性的基底（筆者按：應是具體表現之意）、實質。在這限度下，道德性含有作為實質看的感性世界，同時又為作為基底的感性世界所包涵。此中有一種

相依的關係。（筆者按：這是道德性與感性世界的相依，更確切地說是道德性，對感性世界的依賴）。不過，感性畢竟不能作主導、道德性才能作主導。西谷便是在這種脈絡下，說具體的道德的實存。感性的存在或所謂“肉”（筆者按：這是強調具體性），與理性的，以至睿智的存在和道德的自我，便沒有了矛盾性格的對立意義。道德自身不能說實存，它需要向實有方面還原，才能在具體的道德的實存中，有其實質內容。在這種情況中，睿智的世界與感性的世界的對立便消失了。兩者在實踐即存在這種道德的實存之中，“形式”與由此被形成的“質料”達到了具體的統一。

順著這統一說下來，西谷表示，矛盾的對立的統一得以實踐地現成（西谷自註：矛盾的統一只有在實踐中才可能）的處所內裏，即是，作為實踐的具體的實質，以至作為與實踐有不二關係的“存在”的具體的本質而現成的處所內裏，這睿智的世界與感性的世界再度成為契機（筆者按：這應是矛盾的統一的契機）。合起來看，這兩個世界通過實踐，而被視為實踐的同時，又是存在的實質性（筆者按：西谷在這裏用“實踐の又存在の實質性”的字眼，比較難解，其意應是指那種既是實踐性格，同時又是存在性格的實質性，這種解讀可回應他在同書《主體性續》第 207 頁中所提到的實踐與存在二者的相即）時，不單純是睿智的或單純是感性的。無寧是，這是向著感性而被表現成的理念，或作為理念的表現的感性。這兩個世界是實踐的主體所有。

再看道德自我。西谷指出，道德性的自我，一方面作為立法的主體，以法則來貞定睿智的世界，視之為基底以至實體；另一方面，

在對感性的世界作出否定性格的捨棄的，同時，把它作基底，以至實體看，而成為其主體。這樣，道德性的自我把這兩個世界（以睿智的世界為主）的相依相入作為自己的實體看，而擁有它，同時也為它所擁有。這種相依相入關係只能通過實踐而現成，亦在同樣的實踐內裏，這相依相入關係，變成存在的本質。具體的道德的實存，便於然成立⁹⁵。

西谷在這一大大段文字中，展示他的新的和具有啟發性的觀點。我首先就道德問題作回應。西谷一開始便緊扣具體的生活實踐來說道德，不視道德問題為純概念的、理論的探討，是他的高明處。我們畢竟是生活於感性的世界，以雙腳踏著大地來活動的，這是很具體的生活方式。道德的實質性或本質，亦不須在具體的、立體的感性世界中落實；而感性世界亦需要藉著道德，以建立其價值，因此西谷強調道德與感性世界的相互依存的關係。不過，感性世界是我們實現價值的活動的場所，自身不具有價值的導向，這便需要價值意義的道德來作“主”。西谷即在這脈絡下說道德的實存性。所謂實存，是就呈現為具體的活動、在時間與空間中存在之意；單純地提道德的概念或理念，是無實存可言的。因此，我們需要對道德的觀念性作辯證性格的否定，讓道德的至高無上的尊嚴，暫時隱匿起來，俾道德能與世俗結合。

從道德到宗教，情況也是一樣。道德和宗教意義的睿智的世界，需要超越、克服它與感性的世界的對立性，而與感性的世界結合。西谷所提的“實踐即存在”的說法很有意思。道德也好、宗教也好，

⁹⁵ Ibid., pp. 212 – 214.

必須在實踐的活動中展示其本質，才能說存在性。西谷以“形式”說道德、宗教，而以質料說感性世界，顯然是受到亞里斯多德（Aristotle）的四因說的啟發；他強調雙方必須被統一起來。

這種道德、宗教的睿智世界與感性世界的相互攝入關係，可轉到存有論方面來說，這便是物自身（Dinge an sich）與現象（Phänomen）的相即關係，因而有很重要的現象學意義。這也可解決物自身與現象的分離的理論困難。西谷自己也強調，道德的行為主體，一方面以睿智的世界為其實質，另一方面又以感性的世界為其實質。在行為的脈絡下，兩個“世界”的對立被遞奪，雙方在這一實質中，相互滲透⁹⁶。道德行為是這樣，宗教行為也是這樣。

西谷在這裏提出一個富有諍論性的問題，這便是睿智的世界與感性的世界的矛盾的對立的統一問題。同時，西谷強調，這種矛盾的統一，只有在實踐中才可能。這兩點與他的老師西田幾多郎所提的絕對矛盾的自我同一的辯證思維，有一定的關連。在絕對矛盾的自我同一中，矛盾的雙方，是不是都需具有絕對的性格呢？我認為不必，只要其中一方是絕對性格便成。睿智的世界與感性的世界的矛盾，並不是矛盾的雙方都是絕對的。睿智的世界是絕對的，感性的世界則不是絕對的，而是相對的。依西谷，兩者是可以統一起來，或同一化；不過這種統一或同一，需要在實踐中進行，光是講概念與理論是不成的。這亦符合黑格爾的辯證法成立的條件：辯證或矛盾的雙方需要在發展中，才能有統一可言。辯證法本來便是用於精神發展的歷程中。若從純粹力動現象學的立場來看這個問題，

⁹⁶ Ibid., p. 213。

則睿智的世界與感性的世界的關係，可以說是超越相互攝入的關係，也不是統一或同一的關係，而是在實踐中轉化的關係。即是，純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現種種現象，成立感性的世界，自身則在主體方面，表現為睿智的直覺，這睿智的直覺自我，屈折成知性，以純粹概念（reiner Begriff）或範疇（Kategorie）來認識感性世界的現象，將之確定為對象（Gegenstand），同時，執取之，以之為具有實體、自性的東西。不過，睿智的直覺雖自我屈折成知性，但它的明覺還是在那裏，沒有消失，隱匿在知性的底層。這明覺若不斷積聚，最後足以突破知性而復位，回復為原來的睿智的直覺，以其明覺如如地照見對象、現象以至整個感性的世界的詐現性，而不加以執取。最後感性的世界得以轉化為睿智的世界。

有一點要說明的是，統一也好、同一也好，都設定統一、同一的雙方，本來是同時存在的，然後合併為一。轉化則不同，它只設定本來只有一方，經轉化後變成另一方；同時存在的雙方是不可能的。進一步看，統一、同一的“雙方”，只是邏輯的、理論的可能性，實質上、事實上是不可能存在的。我們的認識能力，在某一時間，只能以一種方式存在，或是知性（包含感性在內），或是睿智的直覺。知性所認識的，是現象，亦即是感性的世界；睿智的直覺所認識的，是物自身，或睿智的世界。兩層世界（雙方）同時存在，分別為兩重認識能力所把握的情況是不可能的。在世俗諦或常識層面，我們以知性認識感性的世界；當我們的認識能力轉化，由知性轉為睿智的直覺，我們所面對的被認識的世界，亦同時被轉化，由感性的世

界轉為睿智的世界，亦即是第一義諦或勝義諦的層次⁹⁷。

以上是我的回應。順著兩個世界即睿智的世界與感性的世界說下來，西谷有時亦說這是純粹意志所統轄的世界（筆者按：相應於睿智的世界）與欲望所統轄的世界（筆者按：相應於感性的世界）。這便較有宗教的意味，因欲望的泛濫可以帶來苦痛，成為人的煩惱困擾的源頭。西谷以為，這兩個世界是矛盾地對立的。不過，當說這兩個世界在實踐方面有相互攝入的關係，而成為實踐的實有與存在的本質時；換言之，當道德的理念，在其作為理念的觀念性的否定中，被表現為趨向於感性的現實時，又在相反的一面，當感性的世界在理念的表現中被否定地揚棄時，這便有相互否定的情況出現。而在這相互否定所引致的實踐的綜合統一中，必含有種種能力的動感上的關聯⁹⁸。我的回應是，西谷在這裏顯然是要表示出，理念（道德理念、宗教理念）與感性相互否定，其結果是雙方在實踐上的統一。這便是理念與感性之間的辯證的性格。西谷似乎很強調理念與感性之間的矛盾因而有相互否定，最後達致實踐意義的統一，在理念與感性之間，矛盾自然是存在的，但雙方是否必須要相互否

⁹⁷佛教般若思想說色空相即、色指現象，相當於感性的世界；空指真理，相當於睿智的世界。我們以知性認識色，以睿智的直覺認識空，並不表示在現實的環境中，我們可同時面對兩重世界，而分別以兩重認識能力去理解它們。更不表示還有另一層次更高的認識能力、去認識色空相即或感性的世界與睿智的世界的統一或同一。這方面的義理和實踐非常深微，我在這裏不打算討論下去。

⁹⁸ 《主體性續》，pp. 214 – 215。

定以達致統一的狀態呢？對這個問題，我頗持保留態度。我認為與其理念與感性相互否定，不若以理念來疏導、轉化感性，讓感性與理念之間有一種相續，而又和諧的關係；即是，感性的表現，最後由理念接上，化解它的主觀性與片面性，讓理念能在感性中展示其本質的導向。我的意思是，感性並不必然與理念相矛盾，解決的方式也不必循相互否定來進行。我們是否可以在保留感性的前提下，讓理念來領航，俾感性也能發揮正面的作用呢⁹⁹？

關於理念與感性的問題，西谷又以道德的自我與根本惡來說。道德的自我相應於理念，根本惡相應於感性。西谷認為，道德的自我在對欲望我的否定中與睿智的世界及其元首結合後，必須在對於根本惡的自覺之下，與欲望我再統合起來。他認為，自我不管怎樣地被置於道德的否定之中，它本來是畢竟惡的。它是根本惡的東西。我們必須切入以根本惡為主宰的“世界”的實有中，作一全面性的照察。西谷又指出，欲望是統領感官世界的，作為純粹意志的純粹實踐理性則統領睿智的世界。所謂實有，正成立於這兩個世界的相互攝入的關係中。而且，這種相互攝入的關係，應以理性的世界

⁹⁹西谷的這種理念與感性或純粹意志與欲望兩個世界相互對立以至相互否定的觀點，讓人想到宋儒朱熹的“存天理，滅人欲”（《朱子語類》卷12）的提法。天理相應於理念或純粹意志，人欲相應於感性或欲望。朱熹認為，天理與人欲是不能並存的。我們需以天理為本，滅除人欲。我的以理性來領航、轉化感性的提法，則近於佛教智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的說法。理性相應於菩提、涅槃，感性相應於煩惱、生死。煩惱與生死不必消滅，它們可被轉化，當下便能發揮積極的、正面的功能，以助成救贖的活動。

為主（筆者按：理性的世界即是睿智的世界）。但在現實上，則是感性的世界為主。西谷強調，此中應有一由對感性的世界的捨棄，而向理性的世界趨附的傾向¹⁰⁰。對於西谷的提法，我有負面的回應。西谷認為，與理念相應的道德的自我，一方面否定與感性相應的欲望我，另一方面又在對根本惡的自覺下與欲望我結合，這很難說得通。道德的自我，既然否定了欲望我，如何又能與欲望我結合呢？道德的自我，既然捨棄了感性的世界，而向理性的世界趨附，結合從何說起呢？西谷在這裏的說法顯然有矛盾。不過，他提出“實有”正成立於感性的世界與睿智的世界的相互攝入的關係中，這倒有點意思，雖然我在上面，也已概略地涉及。這種相互攝入有助於解決哲學，特別是形而上學中的現象與物自身的分離的困難問題。即是感性的世界相應於現象，睿智的世界相應於物自身；兩個世界的相互攝入，正表示現象與物自身的相即不離的關係，甚至是相互滲透的關係。這樣，現象中有物自身，物自身中有現象。這並不表示雙方隨意地相偎在一起，如濁水與清水混在一起那樣，而是從發現的角度來說；現象不能離物自身而被發現，而存在，物自身亦不離現象而被發現，而存在。這樣，現象世界與物自身或本體世界便能融合起來，不會有柏拉圖（Plato）在他的形而上學中或理型（Idee）說中，所出現的作為現象的倣製品，如何與它所被模擬的本體、物自身或原型（Urfassung, Archetyp）的致命問題。

作了這樣的回應後，我要談最後一點，這即是西谷關連著業一概念來展示他的世界觀（Weltsicht）。他提出，業（karma）可從

¹⁰⁰ 《主體性續》，p. 231。

三方面說：自己的業（自註：行爲）、自己所負的業（自註：實存意味的自然必然性）、業的世界（自註：實存意味的“自然”界）。這三者是不二的，必須在一種實踐的～存在的動感性的關聯中被把握。此中，這個世界是自己的業，是自己實踐的，實有以至自己存在的本質，是自己所背負的。反過來說，自己作為這個世界的特殊的限定，是從這個世界而又向著這個世界的內部生起的，為這個世界所擁有和被它支撐著、維持著的¹⁰¹。西谷強調，就這個限界來說，自己和這個世界是同根的。世界是自己的所業（筆者按：所業指自己活動、表現行爲的場地），自己則是世界的所成；自己與世界是相依的，自由與必然是相入的，這表示以世界為主，以必然為主的意思。即是說，自己通過業而成為“成就這個世界的本源”，世界亦“作為這樣的業的自己”而限定自身。這樣，自己的業的世界的實現，正是這個世界實現其自身¹⁰²。對於西谷以上的一段話，我的回應是，他以人的行爲或業來說世界；或更具體地說，他以人的行爲與世界的相依關係來說世界。他並不如一般的耶教教徒那樣，以上帝來說明世界，正展示他是以理性的眼光來看世界，而不訴諸信仰。這種說法比較具說服力。不過，西谷以自己與世界有相依的關係，而自由與必然又有相入的關係，這便有以世界為必然的傾向，他也強調世界是主，必然是主這一點。但世界是指有人在其中活動的世界，

¹⁰¹ 西谷的這種表達方式很笨拙，令人難以索解。他的意思是，自己作為世界中的一分子，是以這樣的世界作為背景而生起，同時又融入這個世界之中。

¹⁰² 《主體性續》，p. 223。

而人有主體自由，則怎能說世界是必然呢¹⁰³？西谷自己也說，人（自己）的業的世界的實現，正是世界實現其自身。只要人有自由，世界便不可能是純然的必然。除非人的自由被否定，西谷以必然說世界總是有問題的，讓人感到困惑的。在哲學上，必然或必然性只能在數學、邏輯、知識論（範疇對感覺與料或雜多的必然有效性）和倫理學（作為無上律令的道德格律）等方面說，世界是一個經驗的與超越的綜合體（totality），只要有經驗的因素在其中，便無必然性可言。就純粹力動現象學來說，只是在存有論、宇宙論方面可以說必然性。即是，純粹力動凝聚、下墮、分化而變現種種事物，以呈顯它自己。這是對真實的本質是呈顯這一存有論的原理來說的。至於其他的必然性，則會在有關體系中交代，如道德現象學、知識現象學（量論）等。

七、絕對無

絕對無（absolutes Nichts）是京都哲學的核心觀念。幾乎每一個京都哲學家或學者，都對這個觀念有所發揮。西谷對於絕對無有很深刻的體會，他曾寫有《神と絕對無》一專著，探討德國神秘主義大師艾卡特（Meister Eckhart）的宗教思想，而聚焦於絕對

¹⁰³西谷在這裏說世界，未有具體地交代是甚麼意義的世界，是感性的世界？睿智的世界？抑是其他層次的世界？都未有明說。我在這裏只就一般意義的世界來理解。

無。他以絕對無來發揮佛教般若波羅蜜多（Prajñāparamita）思想與龍樹（Nāgārjuna）中觀學（Mādhyamika）的空（Śūnyata），建立自己的空的存有論體系¹⁰⁴。他在道德與宗教方面的觀點，也是建立於他的絕對無思想中的。要滲透到西谷的道德與宗教哲學的深處，不能不涉他對絕對無的理解。以下，我要先論述他的絕對無觀點，再看他如何基於這觀點來建立自己的道德哲學與宗教哲學，特別是後者。

關於絕對無的要義，西谷提出三點。第一，絕對無對於一切事物，即自我與自我性或人間與人間中心性，是絕對否定地對立的。它具有對相對無的絕對否定性，而通於信仰主義立場中的絕對他者與絕對他性。第二，絕對無不是有，而是無；它是作為無我的主體性而表現的，這無我的主體性是對自我的絕對的否定中的根本的主體性，它在自我的根本的主體性經過自我的絕對否定，而成的真實性中展現出來。就信仰的立場言，我們說上帝是有，自我的根本的主體性繫於自我，它是與上帝的恩典對立的。自我作為有而絕對地與外在的他者對立，但仍未展現徹底的主體性。要展現這徹底的主體性，自我的主體性，必須與絕對否定它的絕對他者的主體性，完全主體地結合起來。在這種情況，絕對無在自己的無我中作為無我（筆者按：這無我應是無我的主體性）而呈現出來。艾卡特（Meister Eckhart）以上帝的根柢或神性來解讀無：上帝的根柢即是我的根柢，我的根柢即是上帝的根柢。這是根本的～主體的合一。即是，

¹⁰⁴關於西谷的空的存有論，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 121 – 149；拙著《京都學派哲學七講》，pp. 93 – 144。

上帝中心即是人間中心，人間中心即是上帝中心¹⁰⁵。第三，只有由作為這樣的根本的～主體的合一的立場的絕對無，才能主體性地奮建起自律的理性¹⁰⁶。由上面所述看到，自律含有根本的主體性之意，理性亦有無我的意味，但主體性的根源，仍未能顯現出來；從真正的無我的主體性的立場來看，作為理性我的自己，仍不是真正的自己，仍存留有客體的內容¹⁰⁷。西谷透露，這是由於主體仍有對立的傾向。即是說，信仰主義是強調絕對的轉換的（筆者按：到這個地步；絕對的轉換，仍未實現）西谷強調，在這一點上，我們不必以信仰主義的立場，單方面地與自律的理性對立起，反而應在絕對無的立場下，讓理性與信仰接軌。同時，又應以理性作為方便，使自律的主體性，歸入無我的主體性之中，而成統一的主體¹⁰⁸。

以上的所述非常重要，西谷開宗明義地把絕對無一觀念或理念境界，關連著宗教與道德，以三點來概括。我在這裏先作回應。西谷在第一點中指出，絕對無是超越任何相對性或對立關係的。他用的字眼是對這種關係“絕對否定地對立”。絕對無絕對否定地與這些東西對立，即從絕對的角度，立場超越這些東西（的相對性），包括

¹⁰⁵西谷在這裏強調，絕對無不是虛無，虛無並不作為無我的身分主體性地現前。

¹⁰⁶所謂“根本的～主體的”，表示絕對無是一主體性，這主體性是終極的、本源的。

¹⁰⁷此中的理由，大抵是理性，仍含有明顯的價值義，仍未絕對地被否定。西谷認為，對於理性的絕對否定性，其側面是絕對無的立場，這立場超越道德與學術（筆者按：學術應是就知識言），是超越善、惡的彼岸，是不思善、不思惡的。（《主體性正》，p. 79。）

¹⁰⁸《主體性正》，pp. 77 – 79。

有、無的相對性，絕對無的絕對性，便在這種超越中透顯。不過，西谷以絕對無通於信仰角度說的絕對他者一點，會引來爭議。如下面所說，絕對無是絕對的、根本的亦即是最高的主體性，但又與宗教的絕對他者扯上關係，顯然不大好說。絕對無作為主體性，這主體性當然不是相對的主體，但它是超越而內在的終極原理，是很明顯的。絕對他者則屬超越而外在的導向。超越內在的終極體與超越外在的終極體，如何能真正地合一，是形而上學中挺重要的問題，西谷應是先弄通了這點，才提出絕對無通於絕對他者的觀點¹⁰⁹。在第二點方面，西谷強調絕對無的負面的、否定的意味，這意味最能在佛教的無我思想中表現出來，又能在對自我的絕對否定中成就其真實性（Realität），特別是在自我的主體性與絕對他者的主體性（筆者按：這裏又以主體性說絕對他者，問題如上述）有一種全面的主體性的結合中展示出來。這種思維，有以負面的、否定的方式來說終極原理（筆者按：絕對無是終極原理）的傾向，因而是非實體主義的思路。我在本書上面和很多自己的論文中曾多次指出，以絕對無的否定方式或以絕對有（筆者按：如基督教的上帝、印度教的梵Brahman和儒家的天道、天理）的肯定方式，以展示終極原理，都是有所偏，都是不周延的。我因此提出純粹力動（reine Vitalität）一理念作為終極原理，它一方面綜合了絕對無與絕對有的積極的意義，同時也超越、克服這兩個理念，所可能發展出來的極端狀態，如虛無主義與常住論。我的意思是，以純粹力動來表示終極原理，

¹⁰⁹在京都哲學家，田邊元以他力來說絕對無，這便有以絕對他者是絕對無的意味。西谷在這裏的見解，很可能是受到田邊哲學的影響。

較諸以絕對無或絕對有來表示，更為周延。關於第三點，西谷提出自律的理性，強調它的純對無的基礎性。自律的理性源於康德的道德哲學；不過，他與西谷在處理這種理性方面，並不是同調。康德有把宗教還原到道德方面去，而自律的理性正是真正的道德行為的依據。西谷則走綜合之路，認為宗教信仰與道德理性有結合的可能性，但這種結合或接軌，要在絕對無的立場下進行。為甚麼要這樣做呢？西谷沒有解釋。我的猜想是，西谷認為宗教信仰與道德理性作為終極原理看，都是不足的。宗教信仰發自人對超越者的熱情（passion），但這熱情會淪於主觀化，因此需要以理性，特別是道德理性來制約。雙方結合起來，是解決這主觀化問題的最佳途徑。而道德理性或理性，又有與非理性對立起來，形成理性、非理性的背反的傾向，要避免這種情況出現，這種結合（西谷用“接軌”〔軌を一にする〕字眼）需要在絕對無的立場中進行。絕對無能超越、克服一切二元架構的背反，阻止任何對真理的拆裂¹¹⁰。

我所回應過的西谷在上面的文字，展示了絕對無的要義。至於絕對無在我們的生命存在中如何關連著道德與宗教而影響我們的意志與行為，則要看西谷的進一步的闡述。西谷先是提到在我們的生命存在的內部的矛盾對立的問題，和否定生起這種對立的東西的否定力動時，表示在我們主體的實踐的意志中，有一種絕對否定性，

¹¹⁰讀者可能會問：絕對無自身又會否與絕對有形成二元性格的背反呢？我的答案是否定的，絕對無與絕對有作為終極原理，超越一切相對關係或背反，兩者不可能像相對的東西那樣形成背反；它們的絕對性格正阻止這種相對關係的發生。

它是一種能衝破有而切入存在的內裏的無的否定的力動。一個較高層次的自己，通過這否定的力動，同時也在這力動中現成起來。而且，它又以睿智的世界的理念作為自家的內容而現成起來。西谷把這較高層次的自己和這睿智的世界的理念，視為絕對性格的無，亦即是絕對無。這絕對無是主體的否定作用的根源，又是最根本的主體性。在這否定作用中，和伴隨著它而現成的道德的自我中，這絕對無的理念得到充實。西谷補充謂，這理念當然是依據實踐而確立的，在其中有實踐的客觀的實在性，因而是實踐的理念；而它的無也是主體性的無。西谷特別強調，無不是觀想的，理論的理念，它不能觀想地、理論地被把握。對於無與理念的關係，可這樣地來理解：無倘若在自己否定的意志與行為中，又與後者共同地真實地現成的話，另外，理念倘若作為睿智的存在者、作為自他的睿智的共主體性、作為睿智世界的“目的王國”，在意志與行為的實質性中，取得客觀的實在性的話，則這理念可說為是無在對存在的否定的關係中，對存在帶來的內容性（帶給存在的內容性）。西谷繼謂，作為存在的否定的無，可給予被否定的存在高層次的實體性、睿智的實體性。這是由無而來的存在的“否定即肯定”的內容¹¹¹。

西谷的這段文字很深奧費解，我嘗試回應如下。我認為最重要的是，西谷在這裏把絕對無關連著力動來說，把絕對無視為一種具有絕對否定性的力動。這種力動可以否棄我們的生命存在中的對立與矛盾，而展示其絕對否定性。這力動的否定作用可以催生出一個高層次的自我，其內容是睿智的世界的內容。這力動的否定作用的

¹¹¹ 《主體性續》，pp. 211 – 212。

根源，正是作為最根本的主體性的絕對無。西谷強調，在道德的自我（筆者按：應該也包括宗教的自我）的現成中、實現中，絕對無的理念得以充實，能在實踐中確立起來，具有實踐意義的客觀實在性。因此，絕對無作為主體性，並不是主觀的，而是具有客觀實在的基礎。而絕對無中的“無”，是否定的意思；絕對無即是絕對否定，這並不是相對地否定某一事物的有、存在性，而是以突破相對的背反的方式，使主體超越被否定的事物的相對性格的層次，而臻於絕對的層次，成為絕對的主體性。在這裏，我們尤其要注意西谷的提醒：不要從抽象的角度說無，不要把無視為一種觀想的、理論的觀念，卻是要從實踐的角度，主體性地、存在地把無作為一種否定作用、超越作用來把握。要把這種否定、超越作用，滲透到我們的意志與行為的內裏，讓我們在這兩方面，都有轉化的效應，這是道德的轉化，宗教的轉化。向哪方面轉化呢？向睿智方面轉化，讓自己的主體性成為睿智世界的主宰，成為康德所謂的目的王國。西谷在最後提到的一點，很堪注意。即是，無（絕對無）會給予被否定的存在高層次的實體性、睿智的實體性。這表示絕對無的絕對否定作用不是純解構性格的；它否定了、克服了事物中的矛盾、背反，不單沒有破壞事物，反而帶動事物，把它上提到較高的存在層次，給予它“高層次的實體性”。這“實體性”不能作一般的實體主義的概念解，絕對無自身是非實體主義立場的最高概念，自己尚不能說實體性，如何又能把實體性給予他物呢？這實體性沒有存有論的內涵，它無寧是救贖意義的，表示事物經由絕對無的存在的否定即肯定的作用後，所獲得提升的精神層次。所謂“否定即肯定”，如上面

說過，是事物內裏的矛盾性、背反性被超越、克服後，所得到的再肯定的作用。

在這裏，我想再提一點，那便是有關動感的問題，西谷視絕對無為一種具有絕對否定作用的力動。這點很可與我所提的純粹力動的動感性相比較。說到動感（Dynamik）的問題，京都哲學家都很重視。西田幾多郎即寫有《從動作者到見者》（働くものから見るものへ）一書。田邊元在他的宗教哲學中，提出動感的歷程，那是主體不斷向著終極理想挺進，沒有休止的歷程¹¹²。阿部正雄更提“動感的空”（dynamic śūnyata）一觀念，表示作為終極真理的空，具有辯證的性格，它不是不活動的、靜態的，而是具有能動性的，能活動的¹¹³。久松真一亦寫有〈能動的無〉一文，亟亟展示絕對無的動感¹¹⁴。不過，在我看來，西田幾多郎所開出的京都學派的哲學，其根本立場是非實體主義（non-substantialism），其核心觀念，是絕對無；這絕對無雖被視為最高主體性，它的底子仍不離佛教的空

（śūnyata）與禪的無（無一物，無相，無念，無住），以展示事物的真理狀態為基調。空也好，無也好，對於作為活動（Akt, Aktivität）的純粹力動（reine Vitalität）來說，是一種狀態（Zustand），真理的狀態，有靜態的傾向，是虛的，力動是不足的，不能與本身即是活動、超越的活動（transzendente Aktivität）的純粹力動比較。

¹¹²參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 27 - 29。

¹¹³ Ibid., pp. 218 - 221。

¹¹⁴參看久松真一著《東洋的無》，pp. 67 - 81。

後者既以活動的方式“存在”¹¹⁵，而不是以狀態的方式“存在”，它的動感自然是強勁的、充實飽滿的。由活動推導出動感，是一分析性格的推導。即是說，活動具足動感，是一分析的命題（analytic proposition），不是一綜合的命題（synthetic proposition）或經驗的命題（empirical proposition）。至於絕對無的另一面的絕對有，如我在本書很前的階段提過，是實體主義（substantialism）的核心觀念，它有質體性的（entitative）傾向，它的質實性（rigidity）讓它的動感受到減殺。在動感這一點上，絕對有也不能跟純粹力動相比。

綜合而言，絕對無、絕對有與純粹力動都有動感。但絕對無過於輕盈，動感不足；絕對有過於呆滯，動感難以充量發出來；唯有純粹力動居於中道，其當體即是活動，即是力動。

以上是我的回應。我是回應西谷談到絕對無在我們的生命存在中，就道德與宗教方面，對我們的身、心活動所產生的效應而言的。以下我要進一步更深入地探討西谷所提絕對無在我們的道德與宗教或理性與信仰的生活中所起的啓示作用。

八、絕對無與道德、宗教

¹¹⁵這裏以“存在”來說活動，只是借說，讀者幸勿在這裏認真起來而起執。活動（Aktivität）與存在或存有（Sein）屬不同導向，不能混在一起。在宋明儒學，陸王的心是活動，程朱的理則是存有。

首先，就絕對無之為終極原理、最高實有，一切行為都不能遠離它而言，西谷特別強調道德性的決定與實踐，在絕對無之中有其根源，或者說，作為無（絕對無）的突然湧入。同樣地，分離開來的（事物的）存在性，在作為矛盾的統一的實踐中，可以再度相依；又在這相依之中，存在性作為實踐性格的實有性，又作為存在的本質，被現成地呈顯出來時，這實踐本身在其“純粹性”之中，亦會作為根源於絕對無的東西，以至於作為無（絕對無）的突然湧入而被發現。西谷又謂，倘若道德的理念，通過決定與實踐，又或作為在其中現成出來的高層次的（西谷自註：睿智的）主體性的內容，而應被稱為無的內容性，倘若是這樣，則把這理念撥向感性方面來表現的做法（筆者按：西谷用“實踐”字眼），亦必是根源地來自絕對無的¹¹⁶。

西谷在這裏的文字非常艱澀，較諸康德的《批判》（Kritik）與胡塞稱的《觀念》（Ideen）的文字之難解，有過之而無不及。我又覺得其中有精深的意味在裏頭，因此反覆思量推敲，勉強得到如上的解讀。茲謹回應西谷的說法如下。絕對無作為終極原理，或最高實有，自然是一切存在與行為的基礎；即是說，絕對無在存有論與實踐論、救贖論諸方面，都有根源的意義。在這裏，西谷一方面聚焦於道德實踐方面來闡發，另一方面又在存有論方面以辯証的方式（矛盾的統一）來統合分離開來的存在事物。但在絕對無的脈絡中，存在事物的本質又不能離開實踐而抽象地說，基於此，存在事物的本

¹¹⁶ 《主體性續》，p. 216。

質便需在實踐中展現出來；這本質即是實有性，而實踐的目的，正是要展露存在事物的實有的、實在的本質。西谷在文字上兜兜轉轉，其實還是要表達海德格的實有的本質是呈顯這命題的洞見。實踐也好，展露也好，它的不涉及任何經驗內容的純粹性，只能在作為存在的根源的絕對無中進行，或以絕對無作為背景、場所而進行。在道德來說，情況也是一樣。西谷所謂，把道德理念，撥向感性方面來表現，其意即是在具體的感性的世界中，實踐道德理念。這樣的道德實踐，亦是以絕對無為根基來進行。綜合地說，對存在的整合與道德的實踐，都是依於絕對的。這正是上面我在開首中所說，絕對無是一切存在與行為（道德行為）的基礎，絕對無在存有論與實踐論方面，都有根源的意識。西谷說道德理念的決定與實踐，或者在這決定與實踐中，展示高層次的睿智性格的主體，其意思亦是指主體對道德的自覺與在實踐行為中表現道德的內涵而已。

從宏觀的角度來說，包括西谷在內的京都哲學家的絕對無觀念，在存有論、道德哲學與宗教哲學或救贖論之間，顯然是傾向於救贖論方面。即是；絕對的無作為一終極原理，與宗教救贖的關係，顯明地較與存有論或道德哲學的關係為密切，甚至密切得多。京都哲學中不見有明確而獨立的存有論，或本體論，宇宙論更不用說了。在這一點上，絕對無與西方神學的上帝差得很遠，也不能與儒家的天命、天道、誠體等觀念相提並論。它的基調很明顯地是宗教救贖方面的。就從一切背反中突破開來，以體証絕對無，而得覺悟、解脫這樣的說法來看，京都哲學家幾乎是採取同一口徑的。對於終極原理的內容，他們最喜將之與慧能的“不思善、不思惡”的說法相

連，終極原理便成了人從善、惡的背反突破、超越上來所達致的絕對境界。但宋儒周濂溪以純粹至善的天道誠體來說終極原理，京都學者們如何回應這種對終極原理的說法呢？你不能再用突破善、惡等背反的方式，因天道誠體的純粹至善的善，是絕對性格的，它不與惡成一個背反，你是否要視天道誠體為絕對無之外的另一終極原理呢？這自然不可能。但天道誠體是實體主義的導向，是形而上的實體，絕對無或空則是非實體主義的導向，兩者作為終極原理看，其地位是對等的，你如何以絕對無來融攝這天道誠體呢？顯然不可能。在這種情況下，便有提出一包容性更廣的終極原理的要求，讓它能同時綜合作為絕對有的天道誠體與絕對無，而為一更周延地展示豐富內容的終極原理，這便是我所提的純粹力動的思維背景，而純粹力動正是在這種脈絡下被提出來。

絕對無不能融攝絕對有，也不能否定絕對有。關於這點，西谷也曾就信仰與理性之間的關係作過探討。信仰是宗教信仰，可視為相當於絕對無；理性則是道德理性，可視為相當於絕對有。他指出，信仰作為對理性的絕對否定而成立時，這絕對否定，仍未能脫離相對的絕對否定¹¹⁷。當這絕對否定進行自我否定時，才展現絕對的絕對否定的立場。即是說，在對於理性進行絕對否定之際，理性被對立地處理時，理性並沒有被絕對否定掉。只有在理性進一步作為絕對否定的手段，而被役使時，才真的被絕對否定掉。這即是從我意或自我意識之手中脫落開來。這樣的否定即肯定的絕對否定，對於“純

¹¹⁷照西谷這種說法來看，絕對否定或絕對肯定中仍有絕對與相對的區分。

這絕對否定或絕對肯定，仍不是徹底的。

然的絕對否定，仍是相對的無”這一點來說，正是絕對無的立場¹¹⁸。西谷這種提法也很不易理解。照他的說法，絕對否定本身還可分成兩種：相對的絕對否定與絕對的絕對否定。所謂相對的絕對否定，是指信仰對理性的絕對否定，在這種情況下，理性並未有被絕對否定掉。西谷的意思是，絕對否定自身必須先作自我否定，才能具有絕對的絕對否定的作用，才能真正把理性絕對否定掉。但如何能把理性絕對否定掉呢？

西谷的答案是，理性必須進一步，作為絕對否定的手段而被役使。這樣，要引致絕對的絕對否定，可有兩種途徑：一是、絕對否定自身必須先作自我否定，或是，理性要作為絕對否定的手段而被役使。關於第一種途徑，我可以理解，即是，絕對否定自身先否定自身的絕對性，這絕對性是與相對性對比著說的。絕對否定“否定”了自身的絕對性，結局並不是邏輯意義的相對的否定，而是沒有了否定中的那種相對性，即克服了相對否定。克服了相對否定，並不是轉出與相對否定相對反的絕對否定，卻是無所謂相對否定與絕對否定的相對性的那種“真正的否定”。這真正的否定，如一定要以“相對”、“絕對”的字眼來說，便可說是絕對的絕對否定。至於引致絕對的絕對否定的另一途徑，西谷所提的是，理性要作為絕對否定的手段而被役使，我便不能理解；西谷作補充用的，從我意或自我意識之手中脫落一義，我覺得在一般的脈絡中可以理解，但若要把它關連到引致絕對的絕對否定這一點上，我仍無法理解。是不是一定要以這樣的驚扭曲折的方式來表示有關的意思呢？這則要問西

¹¹⁸ 《主體性正》，p. 77。

谷自己了。實際上，我覺得說絕對的否定已經夠了，既然是絕對的否定，便不存在與它相對反的相對的否定的問題。“絕對”這一字眼已排斥了“相對”以至“絕對與相對的對比”了。倘若“絕對”還可以與“相對”相對反，則“絕對”仍背著絕對相對的包袱，這樣會無窮地推演下去，到底是絕對抑是相對，始終無法決定下來。這已失去語言的意義與作用了。至於西谷所謂否定即肯定的絕對否定，正是絕對無的立場，其中的“否定即肯定的絕對否定”，我在本章前節已解釋過了，在這裏也就不再多贅。

以上是就西谷在有關絕對無在道德的問題所具有的意義與啓示上所表示的見解的闡述；對於西谷的見地，我亦一一作了回應。以下就要就西谷在有關絕對無在宗教上的關連與作用方面說法作論述與反思。在這一點上，西谷提出“無世界”一觀念，這大抵表示一渾一的無分別的、空的境界。他由“無”說到“無世界”。他認為，我們只有衝入（筆者按：西谷用“突入”字眼，應是指具有動感的滲透的動作）無之中，透過無世界的實踐，才能把相矛盾的世界，如時空的世界與非時空的世界、感性存在的世界與睿智存在的世界加以區分、包涵，和連結起來。西谷又強調，實踐的自由根基，只能存在於這樣的無世界性之中。而無以至無世界性，亦只能在實踐中被把得。不管是無也好，無世界性也好，都是在實踐性之內，成為主體性的根源，以至根源的主體性。西谷說到這裏，便突顯無或無世界性的宗教涵義。因此，西谷跟著即說，這無與無世界性，只有在宗教的實存（筆者按：這應是指宗教義的終極實在）之中，才能有它的真正的、當體的意義。西谷強調，在道德的實存中，把相矛

盾的“世界”統一起來，而成就實有的，畢竟是自己。但這種統一並不是真正地完全的統一，而實有亦不是最高的實有（西谷自註：後面所謂的“絕對有”）。不過，就這實踐是根源於無而含有無世界性而言，道德總是潛藏有宗教性在裏頭¹¹⁹。

以下是我的回應。首先，西谷在這裏說的無，應是就絕對無而言。他認為這絕對無是透過實踐，而又是在這實踐中主體性地顯現的。這絕對無是流貫於萬物中的生命的根本樣相；西谷表示，這種樣相可稱為“上帝之愛”、“神性”¹²⁰。這很明顯地展示出，絕對無含有濃厚的義蘊與作用，特別是與它對等地稱呼的“上帝之愛”，是基督教的最重要的觀念。同時，絕對無與萬物，亦有存有論上的關係，它是流貫於萬物中的生命元素。這種予絕對無賦以存有論的意義，是京都哲學家很少做的，西谷在這裏的說法是一個例外，這的確很引人注目。另一面，西谷又把絕對無關連到工夫論方面去，強調絕對無是在實踐中展現於宗教主體中的。這種實踐是“無世界”的實踐。這“無世界”觀念和它的實踐義很堪注意。所謂無世界，應是無經驗世界中的那種現象性的分別，因而是以空為本質或內容的境界。這無世界中的“無”，肯定地是一個工夫論的概念，表示否定世間中的一切分別妄想的做法。但這種否定分別妄想的工夫是在分別妄想中做的，即是，主體先有分別妄想，然後進行無世界的無的、否定的工夫，把分別妄想去掉。這種宗教義的工夫，正相應於西谷所說的時空世界與非時空世界、感性存在的世界與睿智存在的世界

¹¹⁹ 《主體性續》，pp. 216–217。

¹²⁰ Ibid., p. 242。

先區分然後結合在一起的歷程。這亦可以說是一種世界的先分裂後和合的辯證程序。同時，西谷也婉約但亦清晰地指點出，在以絕對無為基礎，以統一相互矛盾的兩個世界（時空的世界與非時空的世界、感性存在的世界與睿智存在的世界）中，道德性的統一是不足的、不完全的，亦不能讓人體証最高的真實。只有潛藏在道德中的宗教力量，才能完成完全的統一，展現最高的真實。在這點上，西谷在跟著的文字中，明確地表示宗教在讓人統一兩個世界以體証最高的真實方面對道德的優越性（superiority）。他強調，人在道德的實踐中，不管以哪一種方式來進行，總會牽涉到宗教性的問題；為了自覺地展示宗教實存的深刻的本質，必須否定與道德關聯的直接性，即是，在道德性中的矛盾的統一，需要再被摧破，統一的自己要被否定¹²¹。

由上面闡述看到，西谷給予道德相當高的位置；但在這裏，他似乎又返回京教哲學一貫的態度，視道德為在宗教之下，不過，他不如他的高弟阿部正雄的立場，以道德需要崩解，才能展現宗教性。他認為，由道德到宗教之路是順暢的，作為絕對他者的上帝，並不單純地只以絕對地超越的他者而呈現，完全沒有主體性的意味，也不是純然的外在的一個監臨著人世間的威權。他卻是以“正義”、“正義的善”來說上帝，以上帝是“上帝的愛”或“愛的上帝”，這頗有將道德與宗教合一的傾向。他甚至認為，善倘若超越了對立的關係，則愛便是善，這愛是上帝的愛；亦即是上帝。而上面所提到的實踐的主體性，或主體性的實踐，正是有上帝的愛，作為內涵的愛的動

¹²¹ Ibid., p. 217。

感、愛的力動¹²²。這種以愛為內容的力動，其實與我所提的純粹力動是可相通的。至於以善若超越了對立的關係，便通於愛的上帝，尤其值得關注。善超越了、克服了相對性格的善、惡，便成了絕對善、最高善了，也近於儒家的“純粹至善”的說法了¹²³。我們可以說，西谷所闡發的宗教，自始至終對於道德都是敞開的，隨時可以吸納和消融道德。他對道德的保留看法，只是認為道德有不足之處而已。在他看來，在道德中的矛盾的統一並不是穩固的，也不是終極的。只有在宗教中的統一，才是可靠的，才是真正的統一。在這一點上，人需要體証絕對無，神性，或接受上帝的愛，才能覺悟、得解脫；道德理性的力量是不足夠的。

在這裏，我要提出一點，京都哲學所謂的無或絕對無，其基調是宗教性的，不是道德性的。即是，絕對無是一宗教的觀念，不是道德的觀念。只有宗教的實踐，才能真正體現絕對無，而得覺悟、救贖，道德的實踐不能做到這點。故在道德之上，還需再上層樓，以達於宗教。

¹²² Ibid., p. 239 - 240。

¹²³ 純粹至善是儒家一貫的說法，具有本體宇宙論的意味，而不單單是道德的意涵。由孟子開始，已有這種思想，一直發展至王陽明，可說是一脈相承。宋儒周濂溪的說法，最為明顯。